ACANTILADO

Walter Burkert

El origen salvaje

Ritos de sacrificio y mito entre los griegos

TRADUCCIÓN DE LUIS ANDRÉS BREDLOW





«Quien ascienda por el serpenteante camino de la Acrópolis de Atenas se sentirá embargado una y otra vez por el misterio de la edad clásica de Grecia. Pero si luego uno intenta penetrar en el detalle, la dicha puede trocarse de improviso en desconcierto. Cuántas cosas oscuras o difíciles de entender se precipitan sobre el que nació después: el muro sagrado de los pelasgos y el monumento del Erecteo, la virgen armada y la serpiente, centauros y monstruos de tres cuerpos… Enigmas sobre enigmas. Y, sin embargo, esos dos elementos, lo extraño y primitivo y lo clásico, posiblemente guardan entre sí una relación necesaria».

WALTER BURKERT



LICENCIA CREATIVE COMMONS



LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON FINES ACADÉMICOS, Y NO COMERCIALES

WALTER BURKERT

EL ORIGEN SALVAJE

RITOS DE SACRIFICIO Y MITO ENTRE LOS GRIEGOS

TRADUCCIÓN DEL ALEMÁN
DE LUIS ANDRÉS BREDLOW



BARCELONA 2011 ACANTILADO

TÍTULO ORIGINAL *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*

Publicado por
ACANTILADO
Quaderns Crema, S.A.U.

Muntaner, 462 - 08006 Barcelona
Tel. 934 144 906 - Fax 934 147 107
correo@acantilado.es
www.acantilado.es

© 1990 by Verlag Klaus Wagenbach, Berlín
© de la traducción, 2011 by Luis Andrés Bredlow
© de esta edición, 2011 by Quaderns Crema, S.A.U.

Derechos exclusivos de edición en lengua castellana:
Quaderns Crema, S.A.U.

En la cubierta, *Escena sacrificial* (510-500 a. C.),
Pintor de Epídromos

ISBN: 978-84-15277-32-3
DEPÓSITO LEGAL: B. 31 862-2011

AIGUADEVIDRE *Gráfica*
QUADERNS CREMA *Composición*
ROMANYÀ-VALLS *Impresión y encuadernación*

PRIMERA EDICIÓN *septiembre de 2011*



CONTENIDO

NOTA DEL TRADUCTOR

En la bibliografía, las referencias a las versiones castellanas han sido añadidas por el traductor. Para los lectores no familiarizados con las lenguas clásicas, hemos añadido también, entre corchetes, las traducciones de las citas en griego y latín (en los casos en que éstas no se ofrezcan ya en el texto mismo), así como las transcripciones de palabras sueltas que aparecen en griego en el texto. Advertimos que esas transcripciones o transliteraciones no tienen pretensión alguna de exactitud filológica (es decir, no corresponden a ninguno de los modos de trascripción aceptados como «correctos» por los especialistas); su sola finalidad es dar a quienes no lean el griego una noción aproximada de cómo suenan esas palabras, y ciertamente no ya pronunciadas por los propios griegos en su tiempo y lugar, sino más bien por los lectores y estudiosos actuales de griego antiguo.

PRÓLOGO
UNA EXPLORACIÓN RIGUROSA DE LOS ORÍGENES SALVAJES
WALTER BURKERT SOBRE MITOS Y RITOS
por GLENN W. MOST

El hombre, en sus facultades más elevadas y más nobles, es todo él naturaleza y lleva en sí la inquietante duplicidad de ésta. Sus capacidades terribles, consideradas inhumanas, acaso sean el único suelo fértil del que puede brotar cualquier humanidad en las emociones, en los hechos y en las obras. Así, los griegos, los hombres más humanos de los tiempos antiguos, muestran un aire de crueldad, un afán de destrucción como de tigres...

F. NIETZSCHE, *Cinco prólogos a cinco libros no escritos*, 5: «La competición de Homero».[1]

Los mitos griegos no sólo son inquietantes para nosotros: lo fueron ya para los propios griegos, y no solamente tal mito particular o tal otro que narraba la emasculación o el despedazamiento de un dios o la locura y las atrocidades de un héroe, sino el mito en cuanto tal, como explicación que da sentido a las condiciones de vida humanas mediante la narración de las hazañas y los sufrimientos de personajes sobrehumanos o demasiado humanos. Desde Homero en adelante, todo poeta griego había de afrontar la ardua ta-

[1] F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, ed. de G. Colli y M. Montinari, vol. 1, p. 783; en lo que sigue, citada como KSA, con indicación de volumen y página.

rea de rehacer cada vez para un público nuevo los relatos heredados, a veces enigmáticos—por una sola mujer, una ciudad entera fue asediada durante diez años y finalmente arrasada; un rey asesinó a su padre y desposó a su madre—, pero sin reproducirlos con tan poca imaginación que parecieran archisabidos e insulsos, y sin tampoco alterarlos tan radicalmente que contradijeran la tradición y resultaran poco plausibles. Todo historiador que no quisiera limitarse a su propia época tenía que ocuparse de las embarazosas contradicciones e inverosimilitudes de los mitos, que para los tiempos más antiguos eran la única fuente que conocía; tenía que reunirlos, seleccionarlos, transformarlos, combinarlos... Por asombroso que parezca, casi nadie osó prescindir de ellos sin más, y aun cuando Éforo excluye de su *Historia universal* los primitivos tiempos míticos, señalando la imposibilidad de obtener un conocimiento preciso de ellos, acepta, sin embargo, como punto de partida seguro, las migraciones de los hijos de Heracles. Y todo filósofo, por más convencido que estuviera de la inferioridad del pensamiento mítico, tenía que enfrentarse a los mitos heredados, fuera refutándolos minuciosamente (entre otras razones, con el fin de hacer sitio para los mitos que él mismo inventara para el caso), fuera demostrando científicamente que sus propias verdades habían encontrado ya en las leyendas más antiguas una expresión velada, pero recuperable en su totalidad mediante la exégesis alegórica: a fin de cuentas, ninguna escuela filosófica antigua podía prescindir de la interpretación alegórica, procedimiento justificado incluso por Aristóteles[2] y practicado por Lucrecio.[3]

[2] *Metafísica* XII, 8, 1074a38-b14.

[3] *De rerum natura* 2.600-660, 3.978-1023. Su maestro Epicuro, en cambio, no parece haberse interesado por los mitos heredados.

La plausibilidad poética, la reducción histórica y la alegoresis filosófica fueron, por así decirlo, tres soluciones de emergencia mediante las cuales los griegos trataron de domeñar sus imprescindibles aunque insondables mitos. Si la dificultad del desafío se mide por los esfuerzos repetidos que suscitó, entonces lo sorprendente no es tanto que los mitos griegos sufrieran perpetuamente ataques y reinterpretaciones, sino más bien que se mantuvieran vigentes durante tanto tiempo. Evidentemente, el anclaje en la religión de Estado y en la enseñanza elemental les brindaba una cierta protección, pero ¿por qué esas anclas no acabaron faltando con el tiempo? Sin duda, justamente las tres estrategias citadas contribuyeron también sobremanera a asegurar la supervivencia de los mitos, no sólo a lo largo de toda la accidentada evolución de la cultura griega, sino aun más allá de su ocaso: como manantial inagotable de inspiración literaria, como monumento duradero de las épocas más antiguas de la historia de la humanidad, como alusión misteriosa a sublimes enseñanzas físicas o morales, los mitos lograron sobrevivir a la Edad Media y salvarse para la Edad Moderna.[4] Tan exitosa fue la salvación que ni siquiera la independencia que conquistaron las literaturas nacionales ni tampoco el desarrollo de las nuevas ciencias históricas y las nuevas filosofías de la primera modernidad lograron romper el hechizo de los mitos griegos: en el siglo XVIII sucumbieron las formas tradicionales de la poesía barroca, del evemerismo y de la alegoresis,[5] pero los mitos hacía

[4] Un estudio clásico, aunque superado en algunos detalles, sobre el papel de la alegoresis en este proceso es el de J. Seznec, *La Survivance des dieux antiques*, Londres, 1940 (trad. inglesa, Nueva York, 1953).

[5] Sobre la relación entre la crisis de la alegoresis tradicional y el surgimiento del moderno concepto de genio, véase G. Most, «The Second Homeric Renaissance: Allegoresis and Genius in Early Modern Poe-

mucho que habían dejado de necesitar tales procedimientos, que en un principio los debían salvar; seguían vivos y gozando de buena salud. Luego, en el siglo XIX, casi todo poeta romántico podía echar mano de los mitos clásicos, mientras en la mitología—que de ahí en adelante se preciaba de científica—de los incipientes estudios clásicos el viejo evemerismo echaba tardías y extravagantes flores en la teoría de las leyendas tribales de K. O. Müller, al igual que diversas variantes de la vieja alegoresis filosófica en *Simbolismo y mitología de los pueblos antiguos* de Creuzer y en la *Mitología comparada* de Max Müller.[6]

De hecho, el procedimiento de todas esas estrategias de interpretación consiste en desacoplar el mito de su primitivo contexto genético y funcional para integrarlo en nuevos sistemas literarios, históricos o filosóficos. Pero ninguna de esas formas de interpretación lo admite abiertamente: más bien se afirma una y otra vez que se ha restituido finalmente al mito su sentido primitivo, perdido desde hace mucho. En el escenario de las nuevas necesidades, el mito se presenta con la máscara de lo primigenio, de lo absolutamente primitivo: su supuesto contenido, a menudo exiguo, va acompañado siempre de un exuberante patetismo arcaico, que desde el punto de vista retórico contribuye a la legitimación del nuevo sistema mucho más que aquél. Pues mito no es igual a ficción: aunque su separación equivale a una estetización, el mito lleva adherida una referen-

---

tics», en P. Murray (ed.), *Genius: The History of an Idea*, Oxford, 1989, 54-75.

[6] Sobre la historia de la mitología científica de los siglos XIX y XX, *cf.* W. Burkert, «Griechische Mythologie und die Geistesgeschichte der Moderne», en *Les Études classiques aux XIXe et XXe siècles: Leur place dans l'histoire des idées = Fondation Hardt Entretiens sur l'antiquité classique* 26, Vandoeuvres-Ginebra, 1980, 159-199.

cia imborrable a aquel contexto lejano en el cual se formó y del cual había brotado: «Viene de allá y hacia atrás seña da el dios al llegar» (Hölderlin, «El pan y el vino»). Justamente esa tensión entre el carácter primitivo del mito y su autonomía, entre religión y arte, entre lo perdido y lo salvado produce lo inquietante del mito: pues desde siempre el mito se ha sobrevivido a sí mismo; y todo superviviente es inquietante.

Los estudios de Walter Burkert sobre la historia de la religión griega constituyen con mucho el intento más importante de entender lo inquietante del mito griego que ha aparecido en el ámbito de lengua alemana desde la segunda guerra mundial.[7] El núcleo de ese intento reside en el supuesto de una primitiva correlación funcional entre el mito narrado y los actos rituales del culto. Pues las variopintas fábulas con las que se educaba a los niños en la Antigüedad y (al menos hasta hace poco) a los niños de nuestro tiempo no eran más que un aspecto de la religiosidad griega: el mundo griego estaba lleno además de templos y santuarios en los que, a intervalos regulares y conforme a las usanzas heredadas de antiguo, se cumplían los ritos en honor de las divinidades respectivas. Cada comunidad poseía sus propios cultos, íntimamente mezclados con el modo que tenían sus miembros de entenderse a sí mismos. La religión griega fue, en algunos aspectos esenciales, una reli-

[7] Burkert ha expuesto su propia evolución intelectual para un público general en dos publicaciones posteriores, tomando una posición distanciada respecto a algunos aspectos de sus escritos anteriores: «Burkert über Burkert. "Homo necans": Der Mensch, der tötet», *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 3 de agosto de 1988, n. 178, 29-30; y «An Interview with Walter Burkert», *Favonius* 2 (1988), 41-52.

gión de Estado: la administración de los cargos, de las ceremonias y de los calendarios de las festividades figuraba entre las tareas más señaladas de la comunidad y fundaba su identidad política; y en los deberes del ciudadano los actos religiosos coincidían con los políticos, a tal punto que la separación conceptual entre política y religión, tan evidente para nosotros, no puede aplicarse a los griegos sin reservas.

Ahora bien, lo cierto es que muchos mitos griegos nos han llegado en la forma, familiar para nosotros, que les dieron los grandes poetas de la Antigüedad; en cambio, para tener noticias sobre la mayor parte de los ritos dependemos de los textos mucho más áridos de la erudición antigua —relatos de viajes, tratados, comentarios de textos, enciclopedias—, cuyas informaciones fragmentarias, que a menudo se contradicen o dan pie a graves malentendidos, podemos complementar o corregir sólo en pocos casos afortunados gracias a los datos arqueológicos. A ello hay añadir que, por muy extraños que se nos presenten a veces los mitos griegos, de hecho siguen pareciéndonos (como ya se lo parecieron a la mayoría de los informantes clásicos y de la Antigüedad tardía) mucho más comprensibles que algunos ritos griegos. ¿Qué significa, por ejemplo, que en Braurón se llamara «osas» a unas niñas de entre cinco y siete años que, vestidas de color azafrán, ofrecían sacrificios a la diosa Ártemis, o que en las Grandes Dionisias de Atenas se portaran en la solemne procesión del sacrificio no sólo una efigie del dios y un toro, sino también un gran número de falos de tamaño sobrenatural? No sorprende que los manuales de mitología precedieran en muchos siglos a las primeras colecciones científicas de testimonios sobre los cultos antiguos.

Hace exactamente un siglo, los miembros de la llamada

Cambridge School of Anthropology—W. Robertson Smith, Jane Ellen Harrison, James George Frazer—[8] creyeron haber hallado la solución de tales enigmas haciendo derivar los mitos de los ritos y explicando estos últimos mediante la comparación con las costumbres de los pueblos «primitivos» observadas por los antropólogos de aquel entonces. Así, para Harrison el mito era la contrapartida hablada del acto que se ejecutaba en el rito: aquél no se entendía sin éste. En el ámbito de lengua anglosajona, dicha concepción ejerció una influencia duradera sobre la imagen que se tenía de la cultura griega, pero en los estudios clásicos alemanes nunca llegó a arraigar realmente, debido en parte a un justificado escepticismo ante los paralelismos forzados y las generalizaciones poco fundadas y en parte a una menos encomiable resistencia a la mera idea de que los griegos, ejemplares en todo, pudieran equipararse en algún aspecto relevante a los «salvajes» pueblos primitivos. Como resultado de todo ello, en Alemania hubo una separación durante largo tiempo casi insuperable entre el estudio de los mitos y el estudio de los ritos: el estudio de los mitos se subordinaba al estudio de los poetas, ya que éstos habían inventado libremente aquellas fábulas (Wilamowitz escribió: «Los mitos no son sagrados; los poetas los relataron,

[8] W. R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, Edimburgo, 1889; J. E. Harrison, *Mythology and Monuments of Ancient Athens*, Londres, 1890; *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1903; *Themis. A Study of the Social Origin of Greek Religion*, Cambridge, 1912; *Epilegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1921; J. G. Frazer, *The Golden Bough*, Londres, 1890 (seguida de muchas ediciones ampliadas o abreviadas) [ed. cast. (abreviada), *La rama dorada*, trad. de E. e I. Campuzano, México, Fondo de Cultura Económica, 2.ª ed., 1951]. A estos autores se sumaron más tarde A. B. Cook, F. M. Cornford, G. Murray y muchos otros.

los poetas los transforman»),[9] y quedaba excluido de los manuales de historia de la religión griega; a su vez, los manuales se limitaban mayormente a ofrecer una exposición sistemática de los resultados de la investigación de los ritos. La palabra religiosa y el acto religioso, y en última instancia incluso el poeta que inventara una vez la fábula y su pueblo, que ejecutaba una y otra vez los ritos, quedaron separados.

La obra de Burkert está dedicada a cerrar esa brecha. Para él, el mito y el rito se iluminan mutuamente: el que en un caso se trate de una narración paradigmática y en el otro de un acto paradigmático no excluye en absoluto una relación recíproca, sino que permite que uno y otro se complementen y se apuntalen mutuamente con tanto mayor éxito. En este sentido, Burkert es ciertamente un heredero de la Escuela de Cambridge; pero lo distingue de ésta, a fin de cuentas, la pretensión universalista de alcanzar, más allá de la constatación de determinadas relaciones locales entre la formación de mitos y de ritos particulares, unas estructuras fundamentales—y eso quiere decir, para él, primigenias—de la convivencia humana. Pues para Burkert el mensaje del mito y el del rito son el mismo: en palabras de Nietzsche, «las energías terribles—lo que se llama el mal—son los ciclópeos arquitectos e ingenieros de caminos de la humanidad».[10] El orden indispensable para toda convivencia humana duradera presupone no sólo la represión de los impulsos innatos de agresión y destrucción, sino también la liberación constructiva de sus energías. La violencia no es solamente lo opuesto al orden, sino también su presupuesto y su fuerza portadora. Ciertamente las pre-

[9] U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, 5.ª ed., Darmstadt, 1976, vol. 2, 95.

[10] KSA 2.205.

guntas centrales de Burkert—¿cómo puede el orden integrar la violencia sin sucumbir ante ella?, ¿cómo puede la civilización prescindir de la barbarie?—se inspiran en las teorías de Nietzsche y de Freud, en la antropología y la etnología de los últimos cincuenta años,[11] pero las aguzaron las catástrofes de nuestro siglo. Cada uno de los ensayos aquí reproducidos trata de un determinado punto crítico en la vida de las sociedades humanas—el sacrificio, la iniciación, la renovación, la purificación, la legitimación—, y demuestra que sin el rito y el mito no cabía superar la crisis en cuestión ni podía sobrevivir la sociedad amenazada. Tal vez Burkert, desde el punto de vista metodológico, tenga una predilección decidida y acaso un poco exagerada por los orígenes (particularmente los paleolíticos); pero su admiración por los logros de la cultura griega, que supo unir lo duradero y lo humano, desemboca en una preocupación del todo práctica y contemporánea: ¿ya es tarde para que aprendamos de los griegos?

Un singular encanto emana de estos primeros escritos de Burkert; más de cuarenta años después no han perdido frescura ni han sido científicamente superados, aunque muchos de los temas que aquí se anuncian los ha profundizado y afinado el propio Burkert en publicaciones más recientes.[12]

[11] Influencias particularmente importantes son las de K. Meuli, «Griechische Opferbräuche», en *Phyllobolia. Festschrift für Peter von der Mühll*, Basilea, 1946, 185-288 = K. Meuli, *Gesammelte Schriften*, ed. de T. Gelzer, Basilea-Stuttgart, 1975, vol. 2, 907-1021; y K. Lorenz, *Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression*, Viena, 1963 [cast., *Sobre la agresión. El pretendido mal*, trad. de F. Blanco, México, Siglo XXI, 16.ª ed., 1989].

[12] Véase, sobre todo, W. Burkert, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlín-Nueva York, 1972; *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart-Berlín-Colonia-Maguncia, 1977; *Structure and History in Greek Mythology and*

Ese efecto quizá sea debido en parte a que los estudios clásicos alemanes no han extraído aún todas las consecuencias del descubrimiento fundamental de la relación recíproca entre mito y rito, que han venido dando fruto en los estudios norteamericanos,[13] franceses[14] y suizos[15]—mucho más

Ritual, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1979; «Glaube und Verhalten: Zeichengehalt und Wirkungsmacht von Opferritualen», en *Le Sacrifice dans l'antiquité = Fondation Hardt Entretiens sur l'antiquité classique* 27, Vandoeuvres-Ginebra, 1981, 91-125; y las contribuciones y discusiones reunidas en R. G. Hammerton-Kelly (ed.), *Violent Origins: Walter Burkert, René Girard and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*, Stanford, 1987.

[13] Véanse los ensayos sobre el teatro griego de F. I. Zeitlin, por ejemplo, «The Motif of the Corrupted Sacrifice in Aeschylus' *Oresteia*», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* [*TAPA*] 96 (1965), 463-508; «Postscript to Sacrificial Imagery in the *Oresteia, Ag.* 1235-1237», *TAPA* 97 (1966), 645-653; «The Argive Festival of Hera and Euripides' *Electra*», *TAPA* 101 (1970), 645-669; C. Segal, *Tragedy and Civilization. An Interpretation of Sophocles*, Cambridge (Mass.)-Londres, 1981; *Interpreting Greek Tragedy: Myth, Poetry, Text*, Ithaca (Nueva York)-Londres, 1986; H. P. Foley, *Ritual Irony. Poetry and Sacrifice in Euripides*, Ithaca (N. Y.)-Londres, 1985.

[14] Véase, por ejemplo, J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, París, 1965 [cast., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, trad. de J. D. López Bonillo, Barcelona, Ariel, 1983]; *Mythe et société en Grèce ancienne*, París, 1974 [cast., *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, trad. de C. Gázquez, México, Siglo XXI, 1982; 3.ª ed., 1994]; J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, París, 1972 [cast., *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, trad. de M. Armiño, Madrid, Taurus, 1987]; M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, París, 1977 [cast., *La muerte de Dionisos*, trad. de J. Herrera, Madrid, Taurus, 1983]; P. Vidal-Naquet, *Le Chasseur noir: Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, París, 1981; M. Detienne y J.-P. Vernant, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, París, 1979.

[15] Véase, por ejemplo, J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Ginebra, 1958; «Les mythes grecs relatifs à l'instauration du sacrifice: les rôles corrélatifs de Prométhée et son fils Deucalion», *Museum Helveti-*

receptivos ciertamente al influjo de la antropología estructuralista de Lévi-Strauss—, aunque seguramente también sea debido a que en estos escritos tempranos se manifiesta, con mayor claridad que en los estudios posteriores y más detallados de Burkert, una tensión genuinamente literaria. Pues, por un lado, el tono de estos ensayos es en todo momento distanciado y sobrio; el estilo es objetivo, la argumentación, sutil; el autor domina soberanamente el entero repertorio de las disciplinas auxiliares de los estudios clásicos—la arqueología, la numismática, la epigrafía, la lingüística indoeuropea—, y lo emplea con tacto y con precisión. Por otro lado, sin embargo, sus objetos predilectos son la sangre, la muerte, la locura, el asco, el terror. Una y otra vez, Burkert conduce al lector desde el día luminoso de la humanidad griega hasta la horrenda noche de agresiones desinhibidas, de impulsos destructivos y autodestructivos que precedió a aquel día, que lo iba asediando y amenazaba con aniquilarlo a cada instante. De la exposición apolínea de objetos dionisíacos que emprende Burkert, de su contemplación científica de los peligros más espeluznantes, emana un efecto inquietante propio y singular.

cum 27 (1979), 1-15; C. Calame, *Les Chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, Roma, 1977.

LA TRAGEDIA GRIEGA Y LOS RITOS DE SACRIFICIO

La sobreabundancia de tesis e hipótesis, de reconstrucciones y construcciones relativas al tema del «origen de la tragedia» invita a reflexionar sobre un problema fundamental de las afirmaciones filológicas.[1] Evidentemente, no cabe esperar que un fenómeno tan complejo como la tragedia griega pueda reducirse alguna vez a una fórmula concisa en lo que a su origen se refiere. Toda afirmación es unilateral. Si se trata de un «desarrollo», de «muchas transformaciones», según Aristóteles (πολλαὶ μεταβολαί [*pollài metaboláì*], *Poét.* 1449 a14), entonces tuvo que haber, en cualquier caso, tanto una continuidad como una diferenciación; pero ¿cómo podemos captar ambas a la vez? Según sus preferencias personales, el estudioso se inclinará a subrayar la aportación creativa de algún poeta singular, de un Tespis o de un Esquilo, o bien a insistir en los elementos primitivos vinculados a un rito que aún se conserva. Podemos reunir informaciones exactas y formular hipótesis precisas sobre la organización externa de las fiestas Dionisias de la *pólis* de Atenas en el siglo VI a. C., sobre el templo y el teatro, el coro de ciudadanos y el corega, el ποιητής [*poietés*, 'autor', 'poeta'], el διδάσκαλος [*didáskalos*, 'director de escena'], el ὑποκριτής [*hypokrités*, 'actor'], las máscaras y la vestimenta de los actores, los instrumentos musicales, las figuras de la

[1] He tenido ocasión de discutir este texto en la Oxford Philological Society y en el University Seminar in Classical Civilization de la Universidad de Columbia (Nueva York); agradezco a todos los participantes sus abundantes sugerencias y críticas.

danza, las técnicas musicales y literarias de la tradición de la lírica coral, en particular quizá del ditirambo. Pero quien intente aprehender aquel *kairós* singular en la historia del espíritu humano que produjo la tragedia y comprender los motivos intelectuales, psicológicos y sociales que entran en juego, se adentra en un terreno fundamentalmente ambiguo. Acerca del precario equilibrio y el conflicto entre la tradición y la emancipación, entre el individuo y la sociedad, entre la religión y lo profano, entre el mito y el *lógos*, ni Tespis mismo hubiera podido dar cuenta cabal y exhaustiva de ello. Nos queda una y otra vez el intento de trazar, a partir de los testimonios del pasado, una imagen global del hombre y de su mundo; no lograremos captar, en cada caso particular, más que algunos de los aspectos posibles, unos cuantos hilos de una complicada urdimbre. Con todo, hemos de ser conscientes de ello, a fin de evitar el peligro de que los prejuicios tradicionales o contemporáneos reduzcan indebidamente las posibilidades de acceso.

Nos limitaremos aquí a un solo aspecto: la pregunta de por qué la tragedia se llama τραγωιδία [*tragodía*], el «canto del macho cabrío», una palabra a través de la cual el hocico de la bestia se asoma al desarrollo de una cultura humana elevada, y lo primitivo y lo grotesco afloran en medio de la creación literaria más sublime. Al buscar una explicación de la palabra, nos vemos inevitablemente conducidos hacia algo más antiguo, a los fundamentos religiosos de la tragedia y aun al culto griego en general. Si eso será también relevante para la tragedia ática plenamente desarrollada es cuestión que no puede decidirse de antemano.

La teoría hoy dominante se remonta a Welcker y debe su vigencia sobre todo a Wilamowitz, quien reclamaba para ella la autoridad de Aristóteles. Esta teoría entiende la tragedia como «canto de los machos cabríos», es decir, como

un canto de danzarines disfrazados de machos cabríos. Otros eruditos, sobre todo los interesados en la historia de las religiones, se aferran a la etimología antigua, que hablaba de un «canto entonado durante el sacrificio del macho cabrío», o bien de un «canto cuyo premio era un macho cabrío».[2] Ante esa disyuntiva, hay que constatar, en primer

[2] La derivación de τραγῳδία [*tragodía*] de σάτυροι [*sátyroi*, 'sátiros'] = τράγοι [*trágoi*, 'machos cabríos'] fue sugerida por F. G. Welcker, *Nachtrag zu der Schrift über die Aeschylische Trilogie nebst einer Abhandlung über das Satyrspiel*, Fráncfort, 1826, 240; *cf.* U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Euripides Herakles*, I (en lo que sigue, citado como Wilamowitz), Berlín, 1889, reimpr. Darmstadt, 1959; con diferente paginación: *Einleitung in die griechische Tragödie*, Berlín, 1907, 82 ss.; *Kleine Schriften*, I, Berlín, 1935, 372; K. Ziegler, en Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1893 ss. (en lo que sigue, *RE*), serie segunda, VI A (1937), 1917 ss. (en lo que sigue, Ziegler); M. Pohlenz, *Die griechische Tragödie*, 2.ª ed. (en lo que sigue, Pohlenz), I, Gotinga, 1954, 18 ss.; A. Lesky, *Die tragische Dichtung der Hellenen*, 2.ª ed. (en lo que sigue, Lesky), Gotinga, 1964, 15 ss. H. Patzer, *Die Anfänge der griechischen Tragödie* (en lo que sigue, Patzer), Wiesbaden, 1962, 131 s., defiende la misma etimología, aunque rechaza toda relación con el ditirambo, distinguiendo entre sátiros y machos cabríos (52 ss.). La teoría del premio del macho cabrío ha sido defendida por E. Reisch, *Festschrift Th. Gomperz* (en lo que sigue, Reisch), Viena, 1902, 466 ss.; R. C. Flickinger, *The Greek Theater and its Drama* (en lo que sigue, Flickinger), Chicago, 1918, 4.ª ed., 1936, I ss.; W. Schmid, *Geschichte der griechischen Literatur*, I, 2, Múnich, 1934, 46 ss.; A. W. Pickard-Cambridge, *Dithyramb, Tragedy and Comedy* (en lo que sigue, Pickard-Cambridge, *Dith.*[1]), Oxford, 1927, 164 ss., mientras que T. B. L. Webster, en la edición revisada de la misma obra, Oxford, 1962, 123 s. (en adelante, los añadidos de Webster se citan como Webster), se inclina a seguir a Welcker y Wilamowitz. G. F. Else considera que la palabra τραγῳδός [*tragodós*, 'actor trágico', 'miembro de un coro de tragedia'], aunque derivada del premio del macho cabrío, es «*clearly jocose or sarcastic*» y, por lo tanto, carente de importancia: *Hermes* 85 (1957), 42; *cf. The Origin and Early Form of Greek Tragedy* (en lo que sigue, Else, *Origin*), Cambridge (Mass.), 1965, 69 s. M. P. Nilsson, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 27 (1911), 609 ss. = *Opuscula* I, Lund, 1951,

lugar, que la crítica filológica de las fuentes no aporta ninguna aclaración decisiva sobre esa cuestión. En cambio, si consideramos la naturaleza del rito de sacrificio, aparece una nueva perspectiva, dentro de la cual finalmente incluso los dramas de Esquilo, Sófocles y Eurípides permiten discernir un trasfondo ritual.

Las discusiones eruditas, sutiles y exhaustivas de la teoría wilamowitziana sobre el origen de la tragedia son tantas que quizá baste con señalar sus bien conocidas dificultades. El único testimonio antiguo es una glosa del *Etymologicum Magnum*, *s. v.* τραγωιδία (764,5), que dice (después de dar otras tres explicaciones): «... o bien porque la mayoría de las veces los coros se componían de sátiros, a los que se llamaba machos cabríos» (ἢ ὅτι τὰ πολλὰ οἱ χοροὶ ἐκ σατύρων συνίσταντο, οὓς ἐκάλουν τράγους). La afirmación de que los coros de la tragedia se componían «la mayoría de las veces» de sátiros es claramente disparatada. Los estudiosos modernos, sin embargo, la relacionaron con una observación casual de Aristóteles, según la cual la tragedia surgió por transformación ἐκ σατυρικοῦ [*ek satyrikû*] (*Poét.* 1449 a 20; *cf.* 22), lo que puede significar «del drama satírico»; así por lo menos lo explicó expresamente un discípulo de Aristó-

61 ss., relaciona el sacrificio del macho cabrío con los cantores disfrazados de este animal (véase n. 61). A. B. Cook, *Zeus* (en lo que sigue, Cook), Cambridge, 1914-1940, I, 665 ss., supone que el sacrificio era el σπαραγμός [*sparagmós*, 'desgarramiento'] que tenía lugar durante las fiestas Leneas; los τραγῳδοί [*tragodói*], sin embargo, no pertenecen a las Leneas, sino a las Dionisias. Sobre el sacrificio de machos cabríos, véase además F. Robert, *Mélanges Ch. Picard* II, París, 1949, 872-880; K. Kerényi, *Streifzüge eines Hellenisten*, Zúrich, 1960, 40 ss.; R. Merkelbach, «Die *Erigone* des Eratosthenes», en *Miscellanea di Studi Alessandrini in memoria di A. Rostagni*, Turín, 1963, 496 ss.

teles, Cameleón.[3] En consecuencia, la noticia del *Etymologicum Magnum* se considera una exposición un tanto corrompida de la «teoría peripatética del origen de la tragedia», según la cual la proto-tragedia fue justamente el drama de sátiros o, ya que Aristóteles hace derivar adicionalmente la tragedia del ditirambo, un «ditirambo satírico»; a ese constructo se le llamaba «canto del macho cabrío».

La primera dificultad deriva de la tradición según la cual Pratinas de Fliunte, contemporáneo un poco mayor de Esquilo, fue el «inventor» del drama satírico. Esa noticia halla una sorprendente confirmación en los testimonios icónicos: las escenas inequívocamente satíricas sólo aparecen en las pinturas de vasos a partir de 520 a. C. aproximadamente, esto es, con bastante posterioridad a la primera representación trágica de Tespis. Ya en 1937, el investigador más meticuloso de las representaciones de sátiros, Frank Brommer, extrajo de ese hecho la conclusión de que el drama satírico no fue «ninguna forma primitiva de la tragedia,

[3] Fr. 38 Wehrli, junto a Plutarco, *Quaest. Conv.* 615 a. Había numerosos escritos peripatéticos sobre la historia de la tragedia; *cf.*, además de Cameleón, Heráclides, fr. 179 Wehrli; Aristóxeno, frs. 113 ss.; Jerónimo, frs. 29 ss. Teniendo en cuenta la traducción árabe, Gudeman, seguido por Lesky, 16, enmendó Arist. *Poét.* 1449a20 ἐκ <τοῦ> σατυρικοῦ [«del drama satírico»]; la corrección no ha sido acogida por R. Kassel en su edición de Oxford Classical Texts, 1965; *cf.* Patzer, 53. G. F. Else, *Aristotle's Poetics: The Argument*, Cambridge (Mass.), 1957, 164 ss., considera interpolado el pasaje a19 ἔτι – a21 ἀπεσεμνύνθη, aunque vacila en extraer conclusiones de esta hipótesis (*Origin*, 16). Una pintura de vaso del siglo V muestra a ΤΡΑΓΩΙΔΙΑ [*Tragodía*, 'Tragedia' (personificada)] cuando es despertada por sátiros: *Chous* Oxford 534 = J. D. Beazley, *Attic Red-figure Vase-painters*, 2.ª ed. (en lo que sigue, *ARV*^{2}), Oxford, 1963, 1258,1; *cf.* la cratera acampanada Compiègne 1025 = *ARV*^{2}, 1055,76; *Chous* Leipzig T 527 = *ARV*^{2}, 1258, 2; H. Herter, *RE* VI A (1937), 1897. Dioniso, los sátiros y la tragedia siguen siendo inseparables.

sino un invento innovador».[4] Para salvar la teoría, resulta necesario postular un género proto-satírico anterior a Pratinas, con lo cual la aportación de éste queda reducida a una mera reforma del drama satírico. Es una salida posible, por cuanto la figura del sátiro fue sin duda muy anterior a Pratinas; cuestión distinta es si los peripatéticos pudieron saber algo de ese drama proto-satírico.

Más molesta es la segunda dificultad: los sátiros del drama satírico, igual que los sátiros más antiguos que conocemos de la pintura de vasos y de las obras plásticas, no son «machos cabríos», sino hombres salvajes con orejas de animales y colas de caballo; los cuernos se les agregaron sólo en la época helenística. A un sátiro se le puede llamar ocasionalmente «macho cabrío», y cuando en las pinturas de vasos hallamos sátiros y machos cabríos pintados unos al lado de otros, su fisonomía muestra un notable parecido;[5]

[4] F. Brommer, *Satyroi*, Wurzburgo, 1937, 36; *cf. Satyrspiele*, 2.ª ed., Berlín, 1959; Patzer, 128 ss. Sobre Pratinas como inventor del drama satírico, v. *Suda s. v. Pratinas*; Seudo-Acrón, escolio a Horacio, *Ars poet.* 216 (*Cratini* cod., *Pratinae* Pohlenz); *cf.* Dioscórides, *Anth. Pal.* 7, 37; 707; M. Pohlenz, «Das Satyrspiel und Pratinas von Phleius», *Gött. Nachr.* 1926, 298-321 = *Kleine Schriften* II, Hildesheim, 1965, 473-496.

[5] Sobre sátiros, machos cabríos y caballos, véase A. Furtwängler, *Kleine Schriften* I, Múnich, 1912, 134 ss., 190 ss.; Wilamowitz, 183 s.; Ziegler, 1920 ss.; Lesky, 23 ss.; Patzer, 57 ss.; Else, *Origin*, 15 ss. Los sátiros visten a veces pieles de macho cabrío (Eurípides, *Cycl.* 80), pero Pólux (4,118) menciona también νεβρίς [*nebrís*, 'piel de cervatillo'], παρδαλῆ [*pardalê*, 'piel de pantera o de leopardo'], θήραιον [*zéraion*, 'tereo', cierta prenda inventada en la isla de Tera] y χλανὶς ἀνθινή [*jlanìs anziné*, 'manto de flores'] como vestimenta de sátiros, y en algunos ritos dionisíacos también las muchachas llevaban pieles de macho cabrío (Hesiquio, τραγηφόροι). Más importantes son Esquilo, fr. 207 Nauck = 455 Mette, Sófocles, *Ichn.* 357 s., y Hesiquio τράγους· σατύρους [«machos cabríos: sátiros»] (donde el acusativo demuestra que el lema proviene de una cita), textos que, junto a las pinturas de vasos (n. 25), demuestran que la asociación de sátiros y cabras era corriente, mientras que no parece haber

aun así, los sátiros no son simplemente «machos cabríos», de la misma manera que el drama satírico no se llama nunca τραγωιδία [*tragodía*]. La teoría requiere otro paso atrás: hay que suponer que el drama proto-satírico o de machos cabríos no era originario de Atenas sino del Peloponeso. El dios Pan proviene de Arcadia, y en Corinto desarrolló Arión, alrededor del año 600 a. C., el ditirambo, género que Aristóteles relaciona con la tragedia. Wilamowitz (86) suponía sin vacilar que el coro de Arión se componía de «machos cabríos». Ahora bien, hay pinturas de vasos corintias de la misma época que representan al séquito de Dioniso en incontables variaciones, pero sus integrantes no son «machos cabríos cantantes», sino mayormente los grotescos «danzarines panzudos» (o, más propiamente, «nalgudos»); no se puede excluir que se llamaran σάτυροι [*sátyroi*, 'sátiros'], pero ciertamente la denominación de τράγοι [*trágoi*, 'machos cabríos'] les conviene mucho menos aún que a los sátiros del drama satírico ático. Hay también figuras de cuerpo velludo, pero falta cualquier indicio que permita relacionarlas con alguna especie determinada de animales. Sólo las llamará «machos cabríos» quien se sienta obligado de antemano a presentar unos τράγοι [*trágoi*, 'machos cabríos'] para la τραγωιδία [*tragodía*, 'tragedia'].[6] La expre-

---

testimonio alguno acerca de un sátiro llamado ἵππος [*híppos*, 'caballo']. Webster, 301 no. 6, afirma que los ΣΙΛΕΝΟΙ [*silenoi*, 'silenos'] del Vaso de François (Florencia 4209) tienen pies de macho cabrío; en la reproducción (A. Furtwängler y K. Reichhold, *Griechische Vasenmalerei*, Múnich, 1904-1932, láminas 11/12) no alcanzo a ver diferencia alguna entre las patas de los silenos y las de los mulos.

[6] Así Webster, 114, observando que esos danzantes, en todo caso, no son caballos. Sobre el μαλλωτὸς χιτών [*mallotòs jitón*, 'prenda lanuda'] de los silenos véase Dionisio de Halicarnaso, 7, 72, 10; sobre los danzantes corintios, *cf.* Webster, 100 ss., 113 ss., 169 ss.; L. Breitholz, *Die dorische Farce im griechischen Mutterland vor dem 5. Jahrhundert*, Gotem-

sión μαλλωτὸς χιτών [*mallotòs jitón*, 'prenda lanuda'] hace pensar más bien en pellejos de oveja. Sólo ese mismo prejuicio inamovible a favor de los «machos cabríos» explica que los «coros trágicos» del culto de Adrasto de Sición (τραγικοὶ χοροί [*traguikói jorói*], Heródoto 5,67) se hayan interpretado tantas veces como «coros de machos cabríos».[7]

Queda la supuesta prueba principal de los machos cabríos cantantes: una pieza de bronce arcaica de la localidad peloponesia de Metidrión, anterior en más de un siglo a Arión. El modo de representación es tan primitivo que los expertos dudaron en tomar aquellas cuatro figuras danzantes por machos cabríos o más bien por ovejas, hasta que Roland Hampe, remitiendo a unas figuras de bronce parecidas de Olimpia, llegó a la conclusión de que la imagen no representa a cabras ni a ovejas, sino simplemente a hombres; lo que se había tomado por cuernos es un intento primitivo de representar las orejas.[8] Cierto es que jun-

---

burgo, 1960; Patzer, 114 ss. (quien los llama, siguiendo a Buschor, σάτυροι [*sátyroi*, 'sátiros']). Un vaso corintio muestra un τράγος [*trágos*, 'macho cabrío'] entre los bebedores dionisíacos (Webster, n.º 37; *cf.* n. 25).

7 Así, por ejemplo, Wilamowitz, 84; Pohlenz, II, 10; Ziegler, 1919 s.; en contra, Nilsson, *Opuscula* I, 93 s.; C. del Grande, ΤΡΑΓΩΙΔΙΑ, 2.ª ed., Milán, 1962, 40 ss.; Else, *Origin*, 17 s.; Patzer, 19 s., 59 s. La única expresión natural en griego para designar un coro de machos cabríos sería τράγων χορός [*trágon jorós*]. El que esos coros llevaran máscaras y cantaran acerca de πάθη [*páze*, 'sufrimientos', 'pasiones'] bien pudo bastarle a Heródoto o a su fuente para llamarlos «trágicos», aunque un sacrificio de machos cabríos es bien posible (Flickinger, 13 ss., quien relaciona la noticia de Eusebio con Jerónimo, *Cron.*, Ol. 47,2). Conviene tomar en serio la tradición acerca de Epígenes de Sición (testimonios en *RE* VI [1909], 64), teniendo en cuenta que existía una Σικυωνίων ἀναγραφή [*Sikyoníon anagrafé*, 'Registro de Sición'] relativamente antigua (*FGrHist* 550), en la que se prestaba especial atención a la historia de la literatura y de la música.

8 El bronce de Metidrión (Atenas, Museo Nacional, 1389) fue halla-

to a Pan hay también otros demonios parecidos a machos cabríos. Algunas estatuillas de terracota, la mayoría procedentes de Beocia, representan a un hombre-cabra itifálico llevando una cornucopia; su nombre es desconocido.[9] En cambio, los danzantes cornudos de las llamadas «escenas de ánodo» pueden llamarse con cierta verosimilitud «Panes»; por lo visto, sólo aparecen en esta escena particular.[10]

No hay, por consiguiente, ninguna prueba documental que atestigüe la existencia de unos coros de «machos cabríos cantantes», de los que la tragedia haya podido recibir su nombre. Y en todo caso, seguiría en pie la pregunta de fondo: ¿cuál era el vínculo entre la desenfrenada alegría satírica y la elevada seriedad de la tragedia? ¿Acaso a la τραγωιδία [*tragodía*, 'tragedia'] le faltaba originalmente el elemento «trágico», como sostenía Wilamowitz (93)?

Además, hay que tener en cuenta un hecho lingüístico sencillo pero decisivo: la formación primaria no es τραγωιδία

---

do en 1911 y publicado por F. Hiller von Gaertringen y H. Lattermann, *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Philosophisch-historische Klasse* 1911, 4, lámina 13: «cuatro figuras erguidas semejantes a carneros», 24; «carneros», Pohlenz, 1, 18; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* 1, 2.ª ed., Múnich, 1955, lámina 50, 2; interpretadas como «machos cabríos» por F. Brommer, *Satyroi*, Wurzburgo, 1937, 10; *cf.* Patzer, 64 s., 124; en contra, R. Hampe, *Gymnasium* 72 (1965), 77 ss. Unas figurillas de plomo halladas en el santuario de Ártemis Ortia de Esparta representan unos machos cabríos en posición erguida; Brommer, *l. c.*, concluyó que se trataba de «seres míticos o sus imitadores humanos»; *cf.* Patzer, 65. Sin embargo, el macho cabrío está documentado como tipo iconográfico desde los tiempos sumerios (*cf.* n. 30).

[9] F. Winter, *Die Typen der figürlichen Terrakotten* 1, Berlín, 1903, 220; P. Baur, *American Journal of Archaeology* 9 (1905), 157 ss.; Cook, 1, 704 s. Webster, n.º 73, menciona una estatuilla de bronce de Samos, al parecer de un tipo semejante.

[10] Reisch, 456 ss.; Patzer, 62 ss.

[*tragodía*], sino τραγωιδός [*tragodós*, 'actor trágico', 'miembro de un coro de tragedia'], o más bien τραγωιδοί [*tragodói*, 'actores trágicos', 'miembros de un coro de tragedia']. La palabra aparece en las inscripciones oficiales, así como en el lenguaje coloquial, hasta bien entrado el siglo IV, allí donde esperaríamos leer τραγωιδία [*tragodía*]: ἐν τοῖς τραγωιδοῖς [*en tois tragodóis*, 'en la tragedia', literalmente, 'en los *tragodói* o miembros de un coro trágico'], θεάσασθαι τραγωιδούς [*zeásaszai tragodús*, 'ver una tragedia', literalmente 'ver a los *tragodói*'], νικᾶν τραγωιδοῖς [*nikân tragodóis*, 'vencer en un concurso de tragedias', literalmente 'en los *tragodói*']. La palabra τραγωιδοί [*tragodói*] designa al coro con sus llamativas máscaras y sus vestiduras preciosas, tal como se presentaba a los ojos de los atenienses.[11] Ahora bien,

[11] Sobre los τραγῳδοί [*tragodói*] en los fastos áticos, v. A. W. Pickard-Cambridge, *The Dramatic Festivals of Athens*, Oxford, 1953, 104; ἐν τοῖσι τραγῳδοῖς [«en estos *tragodói*»], Aristófanes, *Aves*, 512, *cf. Paz*, 531; *IG* II/III, 2.ª ed., 956; Esquines 3,41,45; Demóstenes 21,10; ἐνίκα τραγῳδοῖς [«venció en los *tragodói*»], *IG* II/III, 2.ª ed., 3091; *cf.* Andócides 4,42; τραγῳδοῖς χορηγεῖν [«dirigir el coro de los *tragodói*»] Lisias 21,1, *cf.* 19,29; 24,9; Demóstenes 21,59; Isócrates 5,36; τεθέασαι τραγῳδούς [«haber visto a los *tragodói*»] Menandro, *Epitr.* 149. Teniendo en cuenta este uso firmemente establecido de τραγῳδοί [*tragodói*], parece sumamente inverosímil que la palabra sea—como sostiene Lesky, 22 n. 3—una formación secundaria a partir de τραγῳδία [*tragodía*]; *cf.* Ziegler, 1917; Else, *Origin*, 25 s. Else sostiene, sin embargo, que τραγῳδός [*tragodós*] designaba al actor-poeta (*Hermes* 85 [1957], 20 ss.). En este caso sería difícil explicar el uso constante del plural: νικᾶν, χορηγεῖν τραγῳδοῖς [«vencer, dirigir el coro en los *tragodói*»]; χορηγῶν ἐνίκα τραγῳδοῖς [«dirigiendo el coro venció en los *tragodói*»] *IG* II/III, 2.ª ed., 3091, pues no hay más que un solo poeta por cada χορηγός [*joregós*, 'director de coro']. El paralelismo de ἀνδρῶν [*andrôn*, «de los hombres»] - παίδων [*páidon*, «de los muchachos»] - κωμῳδῶν [*komodôn*, «de los comediantes»] - τραγῳδῶν [*tragodôn*, «de los *tragodói*»] en *IG* II/III, 2.ª ed., 2318, es asimismo iluminador. Mientras que «jamás ninguno de los ὑποκριταί [*hypokritái*, 'actores'] bailaba» (Περὶ τραγῳδίας, ed. R. Browning,

de las reglas que rigen la formación de palabras en griego se desprende que τραγωιδός [*tragodós*] no puede significar «macho cabrío cantante», del mismo modo que κωμωιδοί [*komodói*, 'actores de comedia', 'comediantes'] no alude a unos «κῶμοι [*kômoi*, 'fiestas'] que cantan», sino a «los que cantan con ocasión del κῶμος [*kômos*, 'fiesta']».[12]

ΓΕΡΑΣ G. Thomson, Praga, 1963, 70, línea 74), la danza es característica del τραγῳδός [*tragodós*]: Aristófanes, *Avispas*, 1476 ss. Los τραγῳδοί [*tragodói*] contrastan con el ὑποκριτής [*hypokrités*, 'actor'] en la biografía de Ésquines, *POxy.* 1800 fr. 3 col. II 47 ss.: ἐτριταγωνίστει τραγῳδοῖς ὑποκρινόμενος [«representó un papel de tercer orden haciendo de actor en los *tragodói*»].

[12] El primero que insistió en este hecho fue Reisch, 467, seguido por Pickard-Cambridge, *Dith.*[1], 164 s. Esos autores no pudieron aplicar todavía las reglas exactas de la formación de palabras que la lingüística ha desarrollado desde entonces: *cf.* E. Risch, *Wortbildung der homerischen Sprache*, Heidelberg, 1937; *Indogermanische Forschungen* 59 (1944/9), 1 ss., 245 ss.; E. Schwyzer, *Griechische Grammatik* I, Múnich, 1950, 428 ss.; W. H. Willis, *Studies Presented to D. M. Robinson* II, Saint Louis, 1953, 553 ss.; debo esta indicación a A. Heubeck (Erlangen). Entre los compuestos determinativos hay muy pocas excepciones en las que la segunda parte determine a la primera, por ejemplo, ἱπποπόταμος [*hippopótamos*, 'hipopótamo', literalmente 'caballo de río'], αἴγαγρος [*áigagros*, 'cabra montés']. Intentando refutar a Pickard-Cambridge, Patzer (132) cita también, junto a κωμῳδός [*komodós*, 'actor de comedia'], χορῳδός [*jorodós*, 'cantor de coro'] y μονῳδός [*monodós*, 'cantor que canta solo o sin acompañamiento']; pero este último vocablo se encuentra sólo en Tzetzes, mientras que χορῳδός [*jorodós*] no parece estar documentado en absoluto. Lesky (22 n. 3) remite a E. Kalinka, *Commentationes Aenopontanae* 10 (1924), 31, quien revela, sin embargo, escasa familiaridad con la formación de las palabras griegas al remitir a ῥοδοδάκτυλος [*rododáktylos*, 'de dedos de rosa'], compuesto del tipo *bahuvrihi*, que es exocéntrico, lo que significa que se usa a modo de adjetivo (Schwyzer, 429, 454); ῥαψῳδός [*rapsodós*, 'rapsoda'] pertenece a otro tipo distinto, el de τερψίμβροτος [*terpsímbrotos*, 'que alegra a los mortales']. Del Grande, *op. cit.* (n. 7), 56 ss., 354 ss., sostiene que τραγῳδός [*tragodós*] no guarda relación alguna con τράγος [*trágos*], «macho cabrío»; pero si en tiempos de Tespis se sacrificaba en las Dionisias

Para ser más exactos, se trata, por lo visto, de un compuesto determinativo en el que el primer miembro delimita el significado del segundo en un ámbito determinado: como en αὐλωιδός [*aulodós*] = πρὸς αὐλὸν ἄιδων [*pròs aulòn ádon*, 'el que canta con acompañamiento de flauta'], κιθαρωιδός [*kizarodós*, 'citaredo'] = πρὸς κιθάραν ἄιδων [*pròs kizáran ádon*, 'el que canta acompañándose con la cítara'], así τραγωιδός [*tragodós*] = ἐπὶ τράγωι ἄιδων [*epì trágo ádon*, 'el que canta con motivo del macho cabrío o en relación con él']. También cabría pensar en un compuesto de régimen verbal como «el que canta al macho cabrío», análogo a λινωιδός [*linodós*, 'el que canta el canto de Lino o linodia'], μελωιδός [*melodós*, 'cantor', 'poeta lírico', literalmente 'el que canta un *mélos* o canto acompañado por instrumentos de música'] o θρηνωιδός [*zrenodós*, 'el que canta un treno o canto fúnebre']. En todo caso, los τραγωιδοί [*tragodói*] son «cantores», un grupo determinado entre diversas clases de «cantores». Hay un paralelo preciso: Dionisio de Argos, un escritor local del siglo IV o III a. C., transmite un nombre supuestamente más antiguo que se les daba en Argos a los rapsodas, ἀρνωιδός [*arnodós*], el «cantor del cordero», con una obvia explicación: «porque, como premio, al vencedor se le entregaba un cordero» (τοῦ δὲ ἄθλου τοῖς νικῶσιν ἀρνὸς ἀποδεδειγμένου).[13]

Eso se corresponde justamente con la única explicación

---

un macho cabrío, resulta difícil creer que los atenienses no hayan relacionado τραγῳδοί [*tragodói*] con τράγος [*trágos*].

[13] *FGrHist* 308 F 2 = escolio a Píndaro, *Nem.* 2,1; Eustacio, *Pind.* 6,25; *EM*, Hesiquio, *s. v.* ἀρνῳδός, Focio, *s. v.* ῥαψῳδός. La *Lex sacra* de Coreso (*SIG*, 3.ª ed., 958,36) asigna al rapsoda κρεῶν μερίδα [*kreôn merída*, 'porciones de carne']. No hay, por lo tanto, motivo alguno para buscar otra etimología de ἀρνῳδός [*arnodós*], como intentó Welcker, *op. cit.* (n. 2), 241.

del nombre «tragedia» que era corriente en la Antigüedad: «canto por el premio de un macho cabrío» o «canto que acompañaba el sacrificio de un macho cabrío»; en el fondo, las dos interpretaciones son idénticas, pues era natural que el macho cabrío obtenido como premio fuera sacrificado a Dioniso. El documento más antiguo que habla de un macho cabrío concedido como premio del *agón* trágico es la crónica del Mármol de Paros, fechada en el año 276 a. C., y luego un epigrama de Dioscórides; Eratóstenes, en su *Erígone*, trató el sacrificio de un macho cabrío por Icario como *aítion* de la τραγωιδία [*tragodía*]: «Entonces los icarios bailaron por primera vez alrededor de un macho cabrío» (Ἰκάριοι τόθι πρῶτα περὶ τράγον ὠρχήσαντο). Los testimonios más conocidos se encuentran en los poetas augusteos. Son especialmente detalladas las noticias de dos gramáticos latinos tardíos, Diomedes—cuya fuente se cree que fue Suetonio—y Evantio; ambos utilizaron materiales griegos, que posiblemente provengan del Περὶ ποιητῶν [*Perì poietôn*, 'Sobre los poetas'] de Dídimo. La misma tradición se encuentra en los escolios a Dionisio de Tracia, en el texto de Juan Diácono, editado por Rabe, y en Tzetzes; la fuente intermedia parece haber sido la *Crestomatía* de Proclo.[14] Había muchos escritos helenísticos sobre historia de

[14] Marm. Par. *FGrHist* 239 A 43; *cf.* Eusebio/Jerónimo, *Chron.* Ol. 47,2; Dioscórides, *AP* 7, 410; *cf.* 411; Eratóstenes, fr. 22 Powell = Higino, *Astr.* 35, 4 Bunte; *cf.* F. Solmsen, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 78 (1947), 270 ss.; K. Meuli, *Museum Helveticum* 12 (1955), 226 s.; Merkelbach, *op. cit.* (n. 2), 496 ss. Patzer, 33 s., supone que Eratóstenes se refiere a los ἀσκώλια [*askólia*, 'Ascolias', fiesta en honor de Dioniso] más que a la tragedia, aunque admite, por otra parte, que la expresión περὶ τράγον ὀρχεῖσθαι [*perì trágon orjéiszai*, «danzar alrededor del macho cabrío»] no se ajusta a los saltos sobre la piel del macho cabrío. La teoría de Eratóstenes, sin embargo, parece haber sido que la tragedia y la comedia proceden de una misma raíz,

la literatura; lo que sobrevivió es casi absurdamente escaso. De todos modos, para el caso de los tratados περὶ κωμωιδίας [*perì komodías*, 'sobre la comedia'], algo más abundantes, Kaibel logró demostrar que en los extractores bizanti-

---

la τρυγῳδία [*trygodía*], que él entiende como un «canto de viñadores», y a la que supuestamente pertenecían los ἀσκώλια [*askólia*, 'Ascolias'] (*cf.* Pausanias el Gramático, ed. Erbse, α 161 = Eust. *Pind.* 1769, 45 ss.; Erbse yerra al omitir las frases sobre κωμῳδεῖν [*komodéin*, 'escribir o hacer representar una comedia'] y τραγῳδοί [*tragodói*], pues la palabra κωμῆται [*komêtai*, 'aldeanos'], en Pausanias el Gramático, remite inequívocamente a la τραγῳδία [*tragodía*]; *cf.* Meuli, *l. c.*, 226 n. 4); otros textos en Meuli, *l. c.* Parece imposible aceptar en este punto la teoría de Eratóstenes, ya que las Dionisias no eran una fiesta de viñadores; pero lo erróneo de esa asociación no invalida las noticias que Eratóstenes aún podía utilizar, por ejemplo, sobre τραγῳδοί [*tragodói*] y τράγος [*trágos*]. Virgilio, *Georg.* 2,380 ss., con los comentarios de Servio, *Scholia Danielis* 383, y Valerio Probo 380/4, en Hagen, *Scholia Bernensia ad Vergilii Bucolica et Georgica*; Horacio, *Ars poet.* 220, con el Seudo-Acrón; Tibulo 2, 1,57 s. Diomedes, *Grammatici Latini* I, 487 = Suetonio, p. 5,16 ss. Reifferscheid (*cf.* n. 21); Evantio, *In Aeli Donati q. f. commentum Terenti*, ed. P. Wessner, 1, Leipzig, 1902, 13 = *Comicorum Graecorum Fragmenta*, ed. G. Kaibel, Berlín, 1899, p. 62. Diomedes y Evantio presentan aproximadamente el mismo material en diferente ordenación; Evantio no utiliza a Diomedes (-Suetonio), ya que ofrece materiales griegos algo más extensos (Apolo Νόμιος [*Nómios*, 'protector de los rebaños o de los pastores'], Ἀγυαῖος [*Agyáios*, 'protector de las calles'], p. 13,16 Wessner), pero—excepto la obvia referencia a Virgilio—ninguna de las citas latinas (Varrón, Lucilio) que se encuentran en Diomedes (-Suetonio). Dídimo Περὶ ποιητῶν [*Perì poietôn*, 'Sobre los poetas'] aparece citado por Orión, p. 58,7 ss. Sturz, a propósito de una etimología de ἔλεγος [*élegos*, 'canto de lamentación', 'elegía'] que se repite en Diomedes, p. 484 K., y Proclo, *Chrest.* 319b6 ss. Proclo debió de tratar en su *Crestomatía* de la tragedia y la comedia, pero nada se conserva de ello en los extractos de Focio; aunque parecen derivar de Proclo los extractos de Juan Diácono, ed. Rabe, *Rheinisches Museum* 63 (1908), 150; *Schol. in Dion. Thr.* p. 18,3 ss.; 172,20; 306,27; 475,3 Hilgard; Tzetzes, *Ad Lyc.* p. 2,21, 3,1 Scheer; Tzetzes, *Diff. Poét.* 100, 124 (CGF pp. 37 s.); *cf.* G. Kaibel, *Die Prolegomena ΠΕΡΙ ΚΩΜΩΙΔΙΑΣ*, Abh. Göttingen 11.4, 1898, estudio de fundamental importancia para la evaluación de las fuentes tardías. Else,

nos todavía pueden discernirse vestigios de una teoría del siglo IV a. C., una teoría que no conocía aún la comedia de Menandro; de modo que incluso las fuentes más tardías pueden contener tradiciones sumamente valiosas. A fin de cuentas, es notable que algunos fragmentos del Περὶ ποιητῶν de Aristóteles hayan sobrevivido por esta vía.[15]

Entre los estudiosos modernos, la derivación de la τραγωιδία [*tragodía*] del sacrificio de machos cabríos ha tenido escaso éxito. «Unos αἴτια [*áitia*, 'causas', 'explicaciones de causas u orígenes' (de palabras, costumbres, etc.)] inventados a modo de juego», «construcción, no tradición», fue el juicio de Wilamowitz (63), quien sostenía que todo era un invento de Eratóstenes. Wilamowitz había pasado por alto el Mármol de Paros. Más tarde Pohlenz intentó corregir este desliz, manteniendo sin embargo la misma conclusión: la teoría era ciertamente anterior a Eratóstenes, pero posterior a Aristóteles, y debía fecharse en los inicios de la era alejandrina. La influencia secundaria se pone de manifiesto, según Pohlenz, en la tendencia: si las noticias de Aristóteles sobre el ditirambo y el σατυρικόν [*satyrikón*,

---

Origin, 17, al declarar «*worthless*» a Juan Diácono, pasa por alto esas dependencias. Patzer, al afirmar que la explicación de τραγῳδία [*tragodía*] como canto que acompaña el sacrificio del macho cabrío «nunca ha sido propuesta en la Antigüedad como explicación del nombre» (34 n. 1), pasa por alto a Virgilio y Evantio. Virgilio y Evantio concuerdan con la tradición acerca del premio de un macho cabrío, en tanto que los τραγῳδοί [*tragodói*] cantaban mientras el macho cabrío aún seguía vivo (*cf.* n. 68, final).

[15] Fr. 676 Rose = *Schol. Bob. in Cic. Pro Arch.* p. 358 Orelli, sobre los poetas elegíacos; fr. 677 = Proclo, *Chrest.* 320a31, sobre Arión; Rose incluyó ambos fragmentos entre los *dubia*, conjeturando Ἀριστοκλῆς [*Aristoklês*, 'Arístocles'] por Ἀριστοτέλης [*Aristotéles*, Aristóteles]. No le fueron accesibles todavía Juan Diácono, p. 150 Rabe (véase *infra*, n. 19), y *Schol. in Dionys. Thr.* p. 306,9 Hilgard, sobre Susarión.

'drama satírico'] remiten al Peloponeso, la otra tradición defiende el origen autóctono de la tragedia en el Ática. La argumentación de Pohlenz ha hallado amplia aceptación.[16] Con todo, es obvio que se funda en dos premisas: que el patriotismo local ático sólo empezó a reflexionar sobre la «tragedia» después de Aristóteles, y que sólo podía aducir ficciones y no hechos de cualquier índole. Y, sin embargo, los atidógrafos ya habían sido activos antes de Aristóteles. Clidemo escribió alrededor del 350 a. C., Fanodemo cerca de diez años más tarde. Los cultos áticos les interesaban especialmente. Un fragmento de Clidemo trata de las Pequeñas Dionisias (*FGrHist* 323 F 27). Fanodemo muestra una clara tendencia proateniense (325 F 14, F 27). ¿Hemos de suponer que los primeros atidógrafos no tenían nada que decir sobre las Grandes Dionisias? En todo caso, quien trató de esa fiesta fue Filócoro (328 F 171, *cf.* F 5, F 206), autor por lo demás especialmente interesado en los ritos de sacrificio (F 178, F 194), y que también ofreció una explicación de la palabra ῥαψωιδός [*rapsodós*, 'rapsodo'] (F 212). Considerando la general persistencia de los cultos griegos, es difícil creer que un atidógrafo, aunque fuera postaristotélico, haya presentado meras ficciones cuando se trataba de ritos de sacrificio.

Ahora bien, Aristóteles dice expresamente que la disputa

[16] Pohlenz, *Gött. Nachr.* 1927; *cf.* Pohlenz II, 8 ss., aceptado por Ziegler, 1925, Lesky, 20 ss., y Patzer, 24. Pohlenz suponía, remitiéndose a Jacoby, que la fuente del Mármol de Paros fue una *Atthís* o *Historia ática* de principios del siglo III. Sin duda, Eratóstenes utilizó a los atidógrafos en su *Erígone*, al igual que hizo Calímaco en su *Hécale*. Jacoby, sin embargo, consideraba el Περὶ εὑρημάτων [*Perì heuremáton*, «Sobre los descubrimientos o las invenciones»] de Éforo otra fuente posible del Mármol de Paros (*FGrHist* II, D 668, *cf.* C 42). Fue mérito de Solmsen, Meuli y Merkelbach (n. 14) haber despertado un renovado interés en la teoría «eratosténica» del drama.

entre atenienses y «dorios» por la gloria de haber «inventado» la tragedia y la comedia venía ya prolongándose desde hacía tiempo: «Por eso los dorios reivindican para sí la tragedia y la comedia [...], tomando por indicio los nombres: pues ellos mismos—dicen—llaman a las aldeas circundantes κῶμαι [*kômai*], mientras que los atenienses las denominan δῆμοι [*dêmoi*], suponiendo que los κωμωιδοί [*komodói*, 'actores de comedia', 'comediantes'] no reciben su nombre de la 'procesión' (κωμάζειν [*komátsein*]), sino del hecho de que unas personas expulsadas con deshonor de la ciudad vagaban por las aldeas...» (*Poét.* 1448 a 29 ss.). Eso presupone dos cosas: una derivación de κωμωιδία [*komodía*, 'comedia'] de κώμη [*kóme*, 'aldea'] en forma de anécdota (ciertas personas que no hallaron reconocimiento en la ciudad la abandonaron y vagaron por las aldeas), y una conclusión que se extrajo de ello: la palabra κώμη [*kóme*] es dórica y, por lo tanto, la κωμωιδία [*komodía*, 'comedia'] misma debe de ser de origen dórico y no ático. Ahora bien, es del todo inverosímil que ambas cosas, la etimología anecdótica y la conclusión, se presentaran al mismo tiempo. La expresión «reivindicar» (ἀντιποιεῖσθαι [*antipoeiéiszai*]) supone dos partidos y, por lo tanto, una vindicación en sentido contrario por parte de los atenienses; la polémica es más eficaz cuando logra volver contra el adversario sus propios argumentos. La derivación de la κωμωιδία [*komodía*] de κώμη [*kóme*, 'aldea'] es tan artificiosa y la de κῶμος [*kômos*, 'fiesta'] tan plausible a primera vista que habría sido grave torpeza por parte de los abogados de los «dorios» introducir en el debate el argumento de la κώμη [*kóme*], a menos que éste ya hubiera sido previamente aceptado por los propios atenienses. En otras palabras: la etimología vinculada a la anécdota de la κώμη [*kóme*] fue enunciada por primera vez en Atenas. Así lo indica también la palabra específicamente

ática ἄστυ [*ásty*, 'ciudad'], que contrasta con κώμη [*kóme*, 'aldea']; por lo demás, también κώμη [*kóme*] es voz genuinamente ática.[17] Con lo cual, la noticia de Aristóteles presupone ya por lo menos dos etapas de la discusión sobre el origen de la comedia: una etimología ática, que se refería a las usanzas de las «aldeas», y un contraataque del partido dórico.

La etimología ática de la «comedia», desechada por Aristóteles, pervive en la literatura griega: la anécdota se cuenta de diversas maneras, pero la derivación de la «comedia» de κώμη [*kóme*] es la explicación predominante del nombre en Diomedes y Evantio, en los tratados περὶ κωμωιδίας [*perì komodías*, 'sobre la comedia'], en los escolios a Dionisio de Tracia y en Tzetzes;[18] esto es, en los mismos autores que presentan como etimología de τραγωιδία [*tragodía*, 'tragedia'] el «canto por el premio de un macho cabrío» o «que acompañaba el sacrificio de un macho cabrío». En el caso de la κωμωιδία [*komodía*] estamos, pues, ante una eti-

[17] Else, *Aristotle's Poetics* (n. 3), 121 n. 110, señaló la ambientación ática de la anécdota y la palabra ática ἄστυ [*ásty*, 'ciudad'], sosteniendo que el partido pro-dorio se componía de los propios discípulos de Aristóteles, Dicearco y Aristóxeno (123): «*The whole idea of a competition between Dorian and Athenian claims to the origination of the drama could only have arisen in the fourth century and in the context of Aristotle's school*» (Else, *Origin*, 23), como si la cuestión del εὑρετής [*heuretés*, 'inventor', 'descubridor'] no estuviera planteada ya en Píndaro, *Ol.* 13,18 y en Heródoto, 1,23; *cf.* Jacoby, *FGrHist* II c, p. 42,25, sobre Éforo Περὶ εὑρημάτων [*Perì heuremáton*, «Sobre los descubrimientos o las invenciones»]. Sobre κώμη [*kóme*, 'aldea'], v. Swoboda, en *RE* Suppl. IV (1924), 951.

[18] Diomedes, p. 488, citando a Varrón; Evantio, p. 13 s. Wessner; *Comicorum Graecorum Fragmenta* ed. Kaibel, p. 6, p. 14 col. b 39; *Schol. in Dionys. Thr.* pp. 18,15 ss.; 172,26; 306,16; 450,30 Hilgard; *EM* p. 764, 13 ss.; Tzetzes, *Ad Lyc.* P. 2,32 Scheer; Juan Diácono, p. 149 s. Rabe; escolio a Platón, *Rep.* 394c.

mología prearistotélica que ha quedado conservada en la tradición posterior. Si postulamos algo análogo para τραγῳδία [*tragodía*], se ofrece la tradición del premio o sacrificio del macho cabrío. Si esta tradición es realmente incompatible con el testimonio de Aristóteles o es refutada por él, está aún por ver.[19] En todo caso, es muy posible, aunque no

[19] Aristóteles estaba poco interesado en las etimologías: φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδέν ἐστιν [«Ninguna palabra es por naturaleza lo que es»] (*De int.* 16a27); de ahí que sea dudoso que, al escribir su observación sobre el σατυρικόν [*satyrikón*, 'drama satírico'], pensara en la palabra τραγῳδία [*tragodía*, 'tragedia'] y en unos supuestos τράγοι [*trágoi*, 'machos cabríos'] peloponesios. Evidentemente, también los sátiros podían sacrificar un macho cabrío; *cf.* las pinturas de vasos (n. 25, en particular n.º 17). El pasaje de Juan Diácono contiene, junto al muy discutido testimonio de Solón acerca de Arión como inventor de la tragedia, la afirmación: ἄμφω δὲ (la tragedia y la comedia) παρ' Ἀθηναίοις ἐφεύρηνται, καθάπερ Ἀριστοτέλης φησίν [«Y ambas (la tragedia y la comedia) fueron inventadas entre los atenienses, según dice Aristóteles»]. No hay ningún motivo metodológico para aceptar el testimonio de Solón y rechazar el de Aristóteles. Éste, sin embargo, conocía las elegías de Solón y las citaba (por ejemplo, *Ath. Pol.* 5,12), de modo que difícilmente habría pasado por alto una fuente tan antigua sobre la tragedia; a pesar de lo cual se dice que defendió su origen ático. Con eso se impone de nuevo la pregunta de qué fue realmente lo que escribió Solón. Según una tradición bien establecida, Arión «inventó» el ditirambo (Helánico, *FGrHist* 4 F 86; Heródoto 1,23; Aristóteles, *ap.* Proclo, *Chrest.* 320 a31; Dicearco, fr. 75 Wehrli; escolio a Píndaro, *Ol.* 13,26b; escolio a Platón, *Rep.* 394c; Tzetzes, *Ad Lyc.* P. 2,15 Scheer; alusión en Píndaro, *Ol.* 13,18). Para Aristóteles, el ditirambo era el ἀρχή [*arjé*, 'origen', 'comienzo', 'principio'] de la tragedia (*Poét.* 1449 a9 ss.); sea lo que sea lo que quiso decir con esta observación, acertada o no, hemos de constatar, en todo caso, que el concepto de ἀρχή [*arjé*] implica, en su terminología, que el ditirambo mismo no era todavía tragedia, sino un estadio «ontológicamente» anterior. Sus epígonos y resumidores, sin embargo, no siempre parecen haberse atenido a esas distinciones sutiles; la consecuencia fue una confusión del ditirambo con la tragedia. Así como de Filóxeno se decía que fue διθυραμβοποιὸς ἢ τραγῳδοδιδάσκαλος [«poeta ditirámbico e instructor de actores de tragedia»] (escolio a Aristófanes, *Pluto*, 290), así

esté directamente demostrado, que la tradición relativa al «sacrificio del macho cabrío» sea prearistotélica. Esa mera posibilidad ya es suficiente para desautorizar el argumento de Pohlenz: no se ha logrado demostrar, mediante la *recensio* de las fuentes, que la tradición acerca del sacrificio del macho cabrío sea secundaria y haya de desecharse por este motivo. Los *recentiores* no son necesariamente los *deteriores*. Antes de desechar la tradición, deberíamos tratar de comprenderla.

¿Había un sacrificio de machos cabríos en el contexto de las actuaciones de los τραγωιδοί [*tragodói*] durante las Grandes Dionisias? No deja de ser curioso que esa pregunta raras veces se formule claramente. Con todo, Ziegler (1926) creyó poder contestarla con un claro «no»: en todas las tragedias y comedias conservadas «jamás se dice una palabra de un macho cabrío como premio».[20] Es éste a

también a Arión se le consideró *a fortiori* el primer poeta trágico. Si Solón sólo habló del κύκλιος χορός [*kýklios jorós*, «coro cíclico»] de Arión (κύκλιον ἤγαγε χορόν [«introdujo el coro cíclico»], con sintaxis un tanto insólita, escolio a Píndaro, *l. c.*; *cf.* Proclo, Tzetzes, *l. c.*), eso podía dar pie a la afirmación de Juan Diácono: el nombre del autor y el título de la obra se han conservado, pero en lugar del texto nos queda solamente una interpretación cuestionable. Así, la cita de Solón por Juan Diácono posiblemente se parezca a la cita de Hesíodo en Diógenes Laercio 8, 48, según la cual Hesíodo enseñaba la esfericidad de la Tierra, sólo porque Zenón (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. J. von Arnim, 1, n.º 276) quiso encontrar tal doctrina en su texto.

[20] Según Ziegler (1926), había sacrificios de machos cabríos «en Icaria y en muchas otras fiestas dionisíacas», pero no en las Dionisias urbanas, donde se representaban las tragedias. Aun así, sería menos artificioso derivar τραγῳδοί [*tragodói*] de Icaria que de unos hipotéticos τράγοι [*trágoi*] peloponesios. Patzer (24) cree que el premio del macho cabrío fue una mera «inferencia» a partir de la etimología errónea; más cauteloso se muestra Lesky (20): «Se invocaba sin duda una antigua costumbre de las aldeas áticas».

todas luces un *argumentum ex silentio*, al que contradicen, en todo caso, las fuentes de historia de la literatura, empezando por el Mármol de Paros. Los más detallados son los testimonios latinos; así, Diomedes: *hircus praemium cantus proponebatur, qui Liberalibus die festo Libero patri ob hoc ipsum immolabatur, quia, ut Varro ait, depascunt vitem* [«Como premio del canto se ofrecía un macho cabrío, que en la fiesta de las Liberalia se sacrificaba al padre Líber (el equivalente romano de Dioniso), porque, como dice Varrón, (los machos cabríos) ramonean la vid»];[21] y también

[21] Diomedes—cuya cita de Varrón (*De scaenicis originibus*, fr. 304 Funaioli) se limita, según parece indicar el cambio de número, a la cláusula *quia... depascunt*—se refiere explícitamente a las Dionisias áticas, p. 488: *Liberalibus apud atticos, die festo Liberi patris, vinum cantatoribus pro corollario dabatur* [«Entre los atenienses, en los Liberalia, la fiesta del padre Líber, se daba vino a los cantores en lugar de coronas»] (*cf.* Filócoro, *FGrHist* 328 F 171); Servio, *Schol. Dan.*, en su comentario a Virgilio, *Geórg.* 2,383, afirma que el sacrificio dionisíaco del macho cabrío se había originado en las Dionisias áticas. Sobre el mito de Icario y el primer sacrificio de un macho cabrío no hay ningún testimonio incontestable anterior a Eratóstenes. Algunos vasos áticos de figuras negras muestran a un hombre que recibe a Dioniso (Ánfora BM B 149 = J. D. Beazley, *Attic Black-figure Vase painters* [en lo que sigue, *ABV*], Oxford, 1956, 245,60 y B 153 = *ABV* 243,45), habitualmente llamado «Icario», aunque «Anfitrión» y «Sémaco» son nombres igualmente posibles. La historia de Icario, transmitida por Porfirio, *De abst.* 2,10, ha sido atribuida, con reservas, a Teofrasto por J. Bernays, *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit*, Berlín, 1866, 61, y, con menos vacilaciones, por W. Pötscher, *Theophrastos ΠΕΡΙ ΕΥΣΕΒΕΙΑΣ*, Leyden, 1964, 22 ss. Esa hipótesis, sin embargo, se puede refutar: según Teofrasto, el sacrificio sangriento estaba motivado por un λιμὸς ἤ τινος ἄλλης δυστυχίας περίστασις [«una hambruna o la irrupción de alguna otra desgracia»] (Porfirio, *De abst.* 2,9, primera frase), lo cual no es ni un «azar desafortunado» (*unglücklicher Zufall*) ni un «percance» (*Missgeschick*) (Pötscher, 16, 153), sino algo así como una «irrupción repentina del desastre» (*cf.* la definición de la tragedia por Teofrasto como una ἡρωικῆς τύχης περίστασις [«vicisitud de un destino heroico»], Diomedes, p. 487). En el texto de Porfirio siguen

Evantio: *incensis iam altaribus et admoto hirco id genus carminis quod sacer chorus reddebat Libero patri tragoedia dicebatur* [«Ese género de canto que, tras haberse encendido ya el fuego de los altares y traído el macho cabrío, entonaba el coro sagrado en honor del padre Líber se llamaba tragedia»]. A la vista de estos testimonios, el *onus probandi* recae sobre quienes pretendan negar el sacrificio del macho cabrío durante las Grandes Dionisias.

El animal del sacrificio como premio del *agón* aparece ya en la *Ilíada* (22,159).[22] El más importante fue el toro

---

luego, introducidas por αὐτίκα τῶν κατὰ μέρος... [«luego en particular»], las anécdotas áticas sobre el primer sacrificio de un cerdo, de un macho cabrío y de un toro, que mencionan ἢ ἀγνοίας ἢ ὀργὰς ἢ φόβους [«la ignorancia, las pasiones o el miedo»] como origen de los sacrificios, lo cual no es ninguna δυστυχίας περίστασις [«irrupción de la desgracia»]. Hacia la mitad del capítulo 10 (p. 141,3 Nauck; fr. 6 Pötscher) terminan los ejemplos κατὰ μέρος [«particulares»], y de repente reaparece el motivo del λιμός [*limós*, 'hambruna'], que procede de nuevo de Teofrasto; las historias que preceden son ἐμβεβλημένοι μῦθοι [*embebleménoi mýzoi*, «relatos insertados»] de Porfirio (*De abst.* 2,32). Aun así, las anécdotas que no provienen de Teofrasto pueden incluir antiquísimas tradiciones populares, tal vez conservadas, también en este caso, por los atidógrafos. Testimonios tardíos sobre el sacrificio dionisíaco del macho cabrío: Varrón, *De re rust.* 1,2,19; Ovidio, *Met.* 15,111 ss.; *Fast.* 1,349 ss.; Servio, comentario a *En.* 3,118; Probo, a *Georg.* 2,380/4; y, sobre todo, Leónidas de Tarento, *Anth. Pal.* 9,99, y Eveno de Ascalón, *Anth. Pal.* 9,75, epigrama que se encuentra también como inscripción en un fresco de Pompeya (*Monumenti Inediti pubblicati dell'Istituto di Corrispondenza Archeologica* 10 [1876], T. 36; *cf. infra*, texto que sigue a la n. 61). Las representaciones helenísticas y romanas del sacrificio del macho cabrío han sido recogidas por O. Brendel, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung* 48 (1933), 153 ss. Un corega pagaba 30 minas por un *agón* trágico (Lisias 21,1); el precio de un macho cabrío en Erquia (*Supplementum Epigraphicum Graecum* 21,1965, n.º 541) oscilaba entre 10 y 12 dracmas, esto es, menos de una centésima parte, lo que bien justifica la expresión *vilis hircus*.

22 *Cf.* la fundación de Critolao en Amorgos, *IG* XII 7,515.80: la car-

como premio y víctima de sacrificio en el contexto del ditirambo. Por casualidad disponemos en este caso de un testimonio innegablemente temprano: Píndaro habla del «ditirambo que arrea toros» (βοηλάτας διθύραμβος [*boelátas dizýrambos*], *Ol.* 13,19), originario de Corinto. Los escolios explican, con toda naturalidad: «Porque el premio (ἔπαθλον [*épazlon*]) del vencedor era un toro». Lo confirma un epigrama de Simónides (79 Diehl), quien se jacta de haber ganado «cincuenta y seis toros y trípodes». El ditirambo «que arrea toros»: en la solemne procesión se llevaba al toro. Hay pinturas de vasos que muestran el toro mientras es adornado y preparado para el sacrificio por la *phylé* ['tribu'] vencedora, junto al trípode.[23] Cabe suponer que el macho cabrío se vinculaba de manera análoga con la tragedia. En todo caso, Plutarco yuxtapone directamente el premio del toro y el premio del macho cabrío, la victoria en el ditirambo y en la tragedia, cuando describe, en su escrito *De gloria Atheniensium*, la procesión triun-

---

ne de un carnero sacrificado debe usarse como ἔπαθλα [*épazla*, 'premios'] para el vencedor de un *agón* atlético; *cf.* también escolio a Teócrito 7,106/8d.

[23] Sobre esos «vasos ditirámbicos» *cf.* G. E. Rizzo, *Rivista di Filologia Classica* 30 (1902), 471 ss.; E. Pfuhl, *Malerei und Zeichnung* II, Múnich, 1923, § 617; en particular, el ánfora de cuello BM E 298 = *ARV*², 1581, 20, *CVA* pl. 51,1, con la inscripción AKAMANTIΣ ENIKA ΦΥΛΗ [«Venció la tribu acamántida»]; la crátera-cáliz Bolonia PU 286 = *ARV*², 1158, que muestra a Dioniso sentado, esperando el sacrificio del toro conducido por Nike. Sobre representaciones tardías de sacrificios de toros, O. Brendel, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung* 45 (1930), 196 ss. Otros testimonios sobre los sacrificios ditirámbicos de toros: Cameleón, fr. 34 Wehrli, comentando a Simónides fr. 69 Diehl; Dioniso ταυροφάγος [*taurofágos*, 'comedor de toros']: Sófocles, fr. 607 Nauck = 668 Pearson; escolio a Platón, *Rep.* 394c; la expresión θύσων διθύραμβον [*zýson dizýrambon*, «ofrendando un ditirambo»]: Píndaro, fr. 86 a.

fal de los poetas: hace desfilar a las *Níkai* ['Victorias'] mismas «arrastrando como premio de la victoria un toro o un macho cabrío» (βοῦν ἔπαθλον ἑλκούσας ἢ τράγον, 349c). Se trata de una alegoría, en la que influye la tradición icónica (véase nota 23), pero su trasfondo es la experiencia de las fiestas griegas de sacrificio. En la iglesia de Agios Eleftherios, la «pequeña Mitrópolis» de Atenas, se ha integrado un friso antiguo que representa los meses del año ático. El mes de Elafebolión está representado por la figura de un actor de comedia que arrastra un macho cabrío: la comedia y la tragedia como esencia de las Grandes Dionisias, la festividad principal del mes de Elafebolión.[24] ¿Hemos de suponer que también esta representación debe su existencia a una especulación del primer período helenístico, fundada en una etimología disparatada? Nadie niega que los sacrificios de machos cabríos hayan jugado un papel particular en el culto de Dioniso. Los testimonios más antiguos son las pinturas de vasos del siglo VI, sobre todo las áticas de figuras negras, que muestran una y otra vez el macho cabrío junto a Dioniso o a los sátiros, o también dibujado *ductus cornu* (Virgilio, *Geórg.* 2,395).[25] A cuál de las fiestas dioni-

[24] L. Deubner, *Attische Feste*, Berlín, 1932, 252 y lámina 38.

[25] Sorprende que se haya prestado tan poca atención a esos incuestionables machos cabríos en el séquito de Dioniso; ofrezco aquí una enumeración (ciertamente incompleta):

1. Ánfora BM B 168 = *ABV* 142,3 (sátiro cabalgando un macho cabrío).
2. Ánfora Nueva York, Metr. Mus. 06.1021.68 = *ABV* 289 (Dioniso, sátiro, macho cabrío).
3. Ánfora Oxford 213 = *ABV* 340,1 (ménade y sátiro, Dioniso, ménade y macho cabrío).
4. Ánfora E. Gerhard, *Auserlesene Vasenbilder*, Berlín, 1840-1858, lámina 54 = *ABV* 370,127 (Dioniso y Ariadna sobre un carro tirado por machos cabríos).

síacas pertenecía el macho cabrío se desprende de un pasaje de Plutarco (*De cupid. div.* 527d): «La fiesta tradicional de las Dionisias se celebraba en los tiempos antiguos de manera popular y alegre: un ánfora de vino y un sarmiento,

5. Ánfora *ib.* lám. 32 = ABV 372,155 (sátiro, Dioniso con macho cabrío, sátiro).
6. *Oinochóe* Cambridge 162 = ABV 385,28 (hombre, ménade, jarro de vino, hombre cabalgando un macho cabrío, ánfora, hombre bailando).
7. *Stámnos* Bruselas R 251 = ABV 388,2 (en el cuello: hombre entre machos cabríos, macho cabrío entre hombres; imagen principal: carrera de carros y hombres bailando, rodeados de hojas de parra y uvas).
8. *Pelíke* Oxford 563 = ABV 396,21 (sátiros con macho cabrío).
9. Ánfora BM B 178 = ABV 396,27 (Dioniso con macho cabrío, dos sátiros).
10. Ánfora BM B 258 = ABV 402,9 (Ariadna con pantera, Apolo con la cítara, Dioniso con cántaro y macho cabrío).
11. *Oinochóe* ABV 431,11 (ménade cabalgando un macho cabrío).
12. *Lékythos* Berlín = ABV 518,3 (machos cabríos, sátiros, macho cabrío con rostro humano, aferrado del cuerno por un sátiro).
13. *Skýphos* Ágora P 1544 = ABV 518,47 (procesión con flautista, hombre joven con ánfora de vino, anciano coronado de hiedra, otros festejadores, macho cabrío).
14. *Skýphos* Ágora P 1547 = ABV 518,49 (procesión con flautista, hombre aferrando del cuerno a un macho cabrío).
15. *Skýphos* Bruselas R 283 = ABV 627,2 (hombre joven aferrando del cuerno a un macho cabrío; parra con uvas).
16. Ánfora BM B 265 = CVA pl. 66 (Great Britain 211) 1 (retorno de Hefesto, macho cabrío al lado del mulo).
17. Ánfora Gerhard, *l. c.*, lám. 37 (Dioniso con macho cabrío).
18. *Skýphos* Bolonia C 44 = CVA 2 pl. 42 (Italia 341) (macho cabrío, sátiro, Hermes; zurrón colgado que contiene una cabeza de cabra).
19. *Skýphos* Baltimore, CVA 1 pl. 22 (USA 155) (Dioniso sobre un carro, macho cabrío, hombre).
20. *Skýphos* Atenas 820bis, A. Frickenhaus, «Lenaeenvasen», *Winckelmannsprogramm* 72 (1912) n.º 2 (ídolo de Dioniso con mujeres; debajo del asa, macho cabrío).

luego alguien traía un macho cabrío, otro llevaba un cesto de higos, y después de todo el falo» (ἡ πάτριος τῶν Διονυσίων ἑορτὴ τὸ παλαιὸν ἐπέμπετο δημοτικῶς καὶ ἱλαρῶς· ἀμφορεὺς οἴνου καὶ κληματίς, εἶτα τράγον τις εἷλκεν, ἄλλος ἰσχάδων ἄρριχον ἠκολούθει κομίζων, ἐπὶ πᾶσιν δ' ὁ φαλλός). Debido a la palabra πάτριος [*pátrios*, 'patrio'], la descripción se ha interpretado generalmente como una referencia a las Διονύσια κατ' ἀγρούς [*Dionýsia kat' agrús*, las 'Dionisias rurales'].[26] Pero la conjunción del cesto de higos y el macho cabrío se encuentra ya en el Mármol de Paros (A 39; 43) y en Dioscórides (*Anth. Pal.* 7,410) en relación con las comedias y trage-

21. Ánfora Varsovia 199184 = CVA 4 pl. 17 (Polonia 146) 2/3 (Dioniso con macho cabrío).
22. Ánfora Philadelphia L 64.259 = *ABV* 285,6 (sátiro y ménade, Dioniso con macho cabrío, sátiro).
23. *Oinochóe* París, *Cab. des Méd.* 276, A. de Ridder, *Catalogue des Vases peints de la Bibliothèque Nationale*, París, 1902, fig. 28 (Sileno con flauta, macho cabrío, odre de vino).

La copa de Macrón (Acr. 325 = *ARV*², 460,20, Frickenhaus, *l. c.*, p. 22) muestra un macho cabrío sobre el altar de Dioniso. Un macho cabrío se encuentra también en una *kotýle* beocia del BM (*Journal of Hellenic Studies* 31 [1911], 4 ss.), junto a un sátiro, y en un *kóthon* corintio (Wurzburgo n.º 118, Webster n.º 37). Motivos semejantes se repiten en los vasos áticos de figuras rojas, como la bandeja de Gorgo (Ágora P 24113 = *ARV*², 213,242). Los pintores de vasos, al parecer, consideraban al macho cabrío y al sátiro en cierto modo equivalentes (n.º 3, 12) y veían una íntima relación entre Dioniso y el τράγος [*trágos*] (n.º 5, 9, 10, 15). El sacrificio de un ἔριφος [*érifos*, 'cabrito'] se halla representado en un vaso italiota (Nápoles H 2411, L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States* V, Oxford, 1909, pl. 41); no hay otras representaciones de sacrificios en honor de Dioniso en la pintura clásica de vasos (H. Metzger, *Recherches sur l'imagerie athénienne*, París, 1865, 113).

[26] Deubner, *op. cit.* (n. 24), 136; Pickard-Cambridge, *op. cit.* (n. 11), 41; Else, *Hermes* 85 (1957), 18 n. 3: «*in any case not the Greater Dionysia*»; Patzer, 36: «sin ninguna relación con la tragedia». Pohlenz señala, sin embargo, la relación entre el Mármol de Paros y Dioscórides (*Gött. Nachr.* 1927, 304 n. 1).

dias representadas en las Grandes Dionisias. Por lo tanto, parece verosímil que también la fuente de Plutarco se refiriera a esa misma fiesta. Una institución del siglo VI se había vuelto πάτριος [*pátrios*] desde hacía mucho tiempo en el siglo V. Por lo demás, se admite generalmente que las Διονύσια ἐν ἄστει [*Dionýsia en ástei*, las 'Dionisias urbanas'] se celebraban siguiendo el modelo de las Διονύσια κατ' ἀγρούς [*Dionýsia kat' agrús*, las 'Dionisias rurales']; así que el τράγος [*trágos*, 'macho cabrío'] no debió de faltar en ninguna de las dos fiestas, lo mismo que el falo.

El sacrificio de un τράγος [*trágos*] es un acontecimiento extraordinario.[27] No hay más que un macho cabrío en el rebaño, acaso en toda la aldea; es, como dice Tibulo (2,1,58), el *dux pecoris*. Tampoco es el apetitoso olor a carne asada lo que en primer lugar se asocia al τράγος [*trágos*]; para eso sería más recomendable un cabrito, un ἔριφος [*érifos*]. El τράγος [*trágos*] evoca la lascivia y el hedor.[28] Y, sin embargo, se sacrifica también al macho cabrío, porque su facultad procreativa va menguando. Un macho cabrío de cinco años ya no sirve, según leemos en Columela (7,6,3); de manera que por lo menos cada cuatro años hay que eliminar al macho cabrío viejo. Deshacerse de lo viejo y arriesgarse a lo nuevo podía ser una empresa excitante para el campesino y para el pastor. Resulta que se hace cubrir a las cabras

[27] Las *leges sacrae* distinguen el sacrificio del ἔριφος [*érifos*, 'cabrito'] y del τράγος [*trágos*, 'macho cabrío']; *cf.* F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, París, 1955, n.º 67B.3, 10; del mismo, *Lois sacrées des cités grecques*, París, 1962, n.º 104: Διονύσῳ τράγον... [«A Dioniso un macho cabrío...»]. La inscripción de Erquia (*Supplementum Epigraphicum Graecum* 21, 1965, n.º 541) distingue entre οἶς [*oîs*, 'oveja'] y κριός [*kriós*, 'carnero'] (E 52); menciona once veces el sacrificio de una αἶξ [*áix*, 'cabra'], y ningún τράγος [*trágos*, 'macho cabrío'] (*cf.* también S. Dow, *Bulletin de Correspondance Hellénique* 89 [1955], 199 ss.).

[28] Horacio, *Epod.* 10,23; Marcial, 3,24 (*cf.* n. 62).

a finales del otoño, para que los cabritos nazcan en primavera (Varrón, *De re rust.* 2, 3, 8; Columela 7, 6, 6); entonces el macho cabrío ha cumplido su deber. Habrá que esperar todavía un poco, hasta estar seguros de que las cabras han quedado preñadas; con lo cual llegamos aproximadamente a los meses de enero y febrero, esto es, al mes de Posideón, al que pertenecen las Διονύσια κατ' ἀγρούς [*Dionýsia kat' agrús*, las 'Dionisias rurales'].[29] Estos sencillos hechos de la cría de animales domésticos se insertan, desde luego, en unas antiquísimas usanzas religiosas, que por lo demás en modo alguno se limitan a Grecia;[30] pero extendernos sobre eso nos llevaría de lo *obscurum* a lo *obscurius*.

[29] El αἴτιον [*áition*, 'causa', leyenda que explica el origen de alguna costumbre, etc.] del macho cabrío que mordisquea la vid se ajusta, sin embargo, al Elafebolión, el mes de las Grandes Dionosias: el macho cabrío «inventó» la poda de la vid (Higino, *Fab.* 274,1), que se llevaba a cabo ὑπ' αὐτὴν τὴν βλάστησιν [«justo cuando está echando brotes»] (Teofrasto, *De caus. plant.* 3, 13,1), o sea, aproximadamente, en abril.

[30] El macho cabrío que come de un árbol, amenazado por fieras, es un motivo iconográfico desde los tiempos sumerios; *cf.* las estatuillas de oro y plata de Ur, J. B. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures* (en lo que sigue, *ANEP*), Princeton, 1954, n.º 667/668; un sello de Uruk, Berlín VA 10537, *ANEP* n.º 672; H. Frankfort, *Cylinder Seals*, Londres, 1939, 21 s., pl. 3 a (*cf.* pl. 3b, 4j, 17c): un hombre de pie junto a un bloque de piedra (¿un altar?), dando de comer a unos machos cabríos (¿o una especie de ovejas?) con una rama (estilizada); probablemente representa a Dumuzi-Tammuz: A. Moortgat, *Tammuz*, Berlín, 1949, 3 ss., 29 s.; un relieve de Asur, de la primera mitad del siglo II a. C., *ANEP* n.º 528: un dios con uvas, y a ambos lados un macho cabrío mordisqueando las parras; un vaso de relieve, W. Andrae, *Kultrelief aus dem Brunnen des Assurtempels zu Assur*, Berlín, 1931, 10, lámina 7d: un macho cabrío mordiendo uvas, amenazado por demonios parecidos a animales. Es muy posible que haya alguna relación entre los cultos de Dioniso y de Tammuz, teniendo en cuenta sobre todo la ecuación βάκχονι· κλαυθμόν. Φοίνικες [«*bákjoni*: 'castigo', (entre los) fenicios»] (Hesiquio), e Ἰκάριος [*Ikários*], acadio *ikkaru*, 'campesino, plantador' (M. C. Astour, *Hellenosemitica*, Leyden, 1965, 174 s., 194 n. 6).

De todos modos, hay un testimonio griego que es inequívoco: entre las características del lugar de la danza dionisíaca contaba la θυμέλη [*zyméle*, 'lugar de sacrificio'], tal vez como centro de la *orchéstra*. Ya en Pratinas un coro conquista «la *thyméle* de Dioniso rodeada de estruendo» (Διονυσιάδα πολυπάταγα θυμέλαν).[31] Qué era exactamente la θυμέλη [*zyméle*] fue una cuestión discutida ya entre los antiguos: «Un estrado o un altar»;[32] muy probablemente se tra-

[31] Fr. 708 Page; *cf.* Pohlenz, *Gött. Nachr.* 1927 y E. Roos, *Die tragische Orchestik im Zerrbild der altattischen Komödie*, Lund, 1951, 209 ss.

[32] Pólux 4,123. Para complicar aún más las cosas, el *thólos* ['cúpula', 'edificación abovedada'] de Epidauro se llamaba θυμέλα [*zyméla*] (*IG* IV. 1, 2.ª ed., 103), y una inscripción de Delos menciona τὴν θυμέλην τοῦ βωμοῦ [«la *zyméle* del altar»] (*IG* XI.2 161 A 95), mientras que de Ferécrates (*Comicorum Atticorum Fragmenta*, ed. T. Kock, I, 204, fr. 214) se dice que usó esa palabra en lugar de θυηλαί [*zyelái*, 'ofrendas']. Los poetas trágicos usan θυμέλη [*zyméle*] como una especie de equivalente de ἑστία [*hestía*, 'altar']: A. S. F. Gow, *Journal of Hellenic Studies* 32 (1912), 213 ss.; F. Robert, *Thymélè*, París, 1939, 259 ss.; Hesiquio, *s. v.* θυμέλη· ... οἱ δὲ τὸ ἐπίπυρον [«*zyméle*: [...] En otros (autores), el hogar del altar o la parte del altar donde se encendía el fuego»]; Eurípides, *Suppl.* 64 δεξίπυροι θυμέλαι [«*zymélai* que reciben el fuego»], pero *Ión* 114 θυμέλαν [*zymélan* (acus. de *zyméle*)] = δάπεδον [*dápedon*, 'suelo'] 121; de lo cual Pickard-Cambridge infirió que en el centro de la *orchéstra* había un altar, cuya parte superior era la θυμέλη [*zyméle*] (*Dith.* 1, 175, 177; *The Theatre of Dionysus in Athens*, Oxford, 1946, 9 s.). Metzger, *op. cit.* (n. 25), 101 s., denomina θυμέλη [*zyméle*] al altar redondo situado en medio de un tiaso dionisíaco, representado en una pintura de vaso (crátera-cáliz Atenas 12255 = *ARV*², 1435, Metzger pl. 44). C. Robert había negado decididamente la posibilidad de un altar situado en la *orchéstra* (*Hermes* 32 [1897], 438 ss., seguido por F. Schmidt, *De supplicum ad aras confugientium partibus scenicis*, tesis doctoral, Königsberg, 1911); pero su derivación de θυμέλη [*zyméle*] de la raíz θη-, θεμέλιον [*zemélion*], debe ser rechazada por razones lingüísticas; sobre el sufijo -μελ- [-*mel*-], véase H. Frisk, *Eranos* 41 (1943), 51, y *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1960, *s. v.* θύω 2. Otros testimonios apuntan a θυμέλη [*zyméle*] = βῆμά τι [*bêma ti*, «cierto (tipo de) estrado»]: Orión, p. 72,8 Sturz (~*Et. Gen.*, *EM* 458,32 ss.) *s. v.* θυμέλη : τράπεζα δὲ ἦν... ἐφ' ἧς ἑστῶτες

taba de una especie de estrado o de mesa, tal como algunas veces aparece en las pinturas de vasos en medio de las escenas dionisíacas. Acaso la *thyméle* se usaba en la actuación también como altar si era preciso. En todo caso, θυμέλη [*zyméle*] no se puede separar de θύειν [*zýein*], «sacrificar». ¿Era la θυμέλη [*zyméle*] propiamente el tajo sobre el cual se

---

ἐν τοῖς ἀγροῖς ᾖδον, μήπω τάξιν λαβούσης τραγῳδίας [«*zyméle*: [...] Era también un tablado [...] encima del cual cantaban en el campo, cuando la tragedia aún no había adquirido su orden y dignidad»] (*cf.* Pólux 4,123 sobre ἐλεός [*eleós*, 'mesa']); *EM* 743,35 μετὰ δὲ τὴν ὄρχηστραν (aquí en el sentido de «escenario») βωμὸς ἦν τοῦ Διονύσου, τετράγωνον οἰκοδόμημα κενὸν ἐπὶ τοῦ μέσου, ὃ καλεῖται θυμέλη [«Y detrás del escenario había un altar de Dioniso, una construcción cuadrangular y hueca por medio, que se llamaba *zyméle*»]. Esta plataforma rectangular fue descubierta por G. Löschke (en E. Bethe, *Prolegomena zur Geschichte des Theaters im Alterthum*, Leipzig, 1896, 76 s.; *cf.* A. Frickenhaus, *Die altgriechische Bühne*, Estrasburgo, 1917, 83 ss.; M. Bieber, *Denkmäler zum Theaterwesen im Altertum*, Berlín, 1920, 8 ss.; *History of the Greek and Roman Theater*, 2.ª ed., Princeton, 1961, 55, fig. 48) en la copa de Brygos, BM E 65 = *ARV*², 370,13, en una escena del drama satírico; la misma plataforma en la crátera-cáliz Bolonia 329 = *ARV*², 1410,21, en una escena dionisíaca. Los músicos se representaban a menudo tocando sobre una plataforma similar, de modo que el concepto posterior de unos θυμελικοὶ ἀγῶνες [*zymelikòi agônes*, «certámenes timélicos o de la *zyméle*»] (J. Frei, *De certaminibus thymelicis*, tesis doctoral, Basilea, 1900) se explica fácilmente (Bieber, *Denkmäler*, *l. c.*). Pólux, 4,123, menciona un altar ἐπὶ τῆς σκηνῆς [*epì tês skenês*, «encima del escenario»]. En el teatro de Priene hay un altar situado en el lado de la *orchéstra* opuesto al escenario, siendo accesible desde la *orchéstra* (M. Schede, *Die Ruinen von Priene*, 2.ª ed., Berlín, 1964, 70 ss.); un altar parecido se encuentra en un teatro de Cos (*Enciclopedia dell'arte antica* II, 1959, 799). Hay quien afirma que los coreutas (¿del ditirambo y de la tragedia?) bailaban alrededor del altar durante la estrofa y la antístrofa: así el erudito helenístico Tolomeo (*RE* XXIII [1959], 1862-1863, *s. v.* «Ptolemaios [78]»), en *Schol. in Pind.* III, p. 311 Drachmann; *cf.* *EM* 690,44 ss.; *Byz. Schol. in Eur. Hec.* 647 ed. Dindorf (no en Schwartz); *cf.* F. Robert, *op. cit.* (n. 2), 874 ss.; L. B. Lawler, *The Dance of the Ancient Greek Theater*, Iowa City, 1964, 11 ss.

sacrificaba y destazaba el animal que se ofrecía como víctima? Sea como fuere, la referencia al sacrificio se encuentra en el centro mismo de la actuación dionisíaca. Pero como, por lo visto, el βοηλάτας διθύραμβος [*boelátas dizýrambos*, 'ditirambo que arrea toros'] se introdujo en Atenas, más tarde que la tragedia,[33] para la fiesta primitiva celebrada en el recinto de Dioniso Eleutereo nos quedan precisamente el sacrificio del τράγος [*trágos*] y los τραγωιδοί [*tragodói*].

No fue ciertamente la precaución crítica ante los testimonios tardíos, ni la *recensio* imparcial de la tradición, lo que casi hizo desaparecer de la discusión moderna la interpretación del nombre τραγωιδία [*tragodía*] que fue corriente entre los antiguos, sino lo aparentemente superficial, por no decir disparatado, de esa etimología. ¿Qué tiene que ver el *vilis hircus* con la tragedia? ¿Qué sentido tendría el sacrificio de un macho cabrío? Pero ésta es, en efecto, la cuestión fundamental: ¿qué sentido tiene el sacrificio de un animal, y en particular el sacrificio de un macho cabrío en el culto de Dioniso? El sacrificio de animales como rito religioso se perdió en Occidente con el triunfo del cristianismo (*cf.*, sin embargo, la nota 37); apenas habrá otro rasgo de la religión antigua que nos resulte tan extraño como la θυσία [*zysía*, 'sacrificio'], que para los antiguos fue, sin embargo, la experiencia por antonomasia de lo sagrado: ἱερόν [*hierón*, 'víctima (de sacrificio)', literalmente

[33] En 510/508 a. C., según el Mármol de Paros, A 46; Pickard-Cambridge, *Dith.*[1], 15,22 ss. El organizador de este ditirambo fue Laso de Hermíone, nombrado a veces por este motivo como «inventor» del ditirambo. No hay razón alguna para suponer (como, por ejemplo, Patzer, 93) unas representaciones anteriores de ditirambos en Atenas en tiempos de Pisístrato.

lo 'sagrado'], ἱερεύς [*hieréus*, 'sacerdote', 'sacrificador', 'ministro del sacrificio'], ἱερεῖον [*hieréion*, 'víctima', 'animal que se sacrifica'], ἱερεύειν [*hieréuein*, 'sacrificar']. Quizá sea éste el motivo por el cual nos resulta difícil aceptar la explicación de la palabra τραγωιδία [*tragodía*] que a los antiguos les pareció casi evidente.

Las costumbres de sacrificio griegas[34] son ciertamente un fenómeno complejo. Puede ser que a lo largo del tiem-

[34] Sólo nos ocupamos aquí de los sacrificios sangrientos, no de las σπονδαί [*spondái*, 'libaciones'], ἀπαρχαί [*aparjái*, 'ofrendas de los primeros frutos'], etc. Una de las contribuciones más importantes a la cuestión sigue siendo W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, 2.ª ed., Londres, 1894, aunque su teoría del totemismo ha sido abandonada. Esta obra influyó decisivamente en S. Freud, *Totem und Tabu*, Viena, 1913 = cuatro artículos en *Imago* 1/2 (1912/1913) = *Gesammelte Schriften* 10, Leipzig, 1924 [cast., *Tótem y tabú*, trad. de L. López Ballesteros, en *Obras completas*, vol. 9, Barcelona, Orbis, 1988]. Una aproximación sociológica ha sido propuesta por H. Hubert y M. Mauss, «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», *Année Sociologique* 2 (1898), 29 ss.; trad. ingl., *Sacrifice, its Nature and Function*, Chicago, 1964. Su definición del sacrificio como un «acto religioso que, mediante la consagración de una víctima, modifica la condición de la persona moral que lo ejecuta...» (13) deja abierta la pregunta de por qué esa ventaja se ha de obtener mediante la destrucción de la vida. También definen el sacrificio como el «establecimiento de un medio de comunicación entre el mundo sagrado y el mundo profano por medio de una víctima» (97); en lo esencial, la misma definición que aparece en E. O. James, *Sacrifice and Sacrament*, Londres, 1962, quien ofrece un conciso y útil resumen del material y de la bibliografía. Un intento original de explicación presenta A. E. Jensen, «Über das Töten als kulturgeschichtliche Erscheinung», *Paideuma* 4 (1950), 23 ss., y *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden, 1951, 197 ss. (véase n. 55). Sobre el sacrificio griego, véase P. Stengel, *Die Opferbräuche der Griechen*, Leipzig, 1910; *Die griechischen Kultusaltertümer*, 3.ª ed., Múnich, 1920; S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer*, Oslo, 1915; F. Schwenn, *Gebet und Opfer*, Heidelberg, 1927; L. Ziehen, «Opfer», *RE* XVIII (1939), 579 ss.; «σφάγια», *RE* III A (1929), 1669 ss. De particular importancia son los trabajos de A. Thomsen, «Der Trug des Prometheus», *Archiv für Religionswissenschaft* 12 (1909), 460 ss.;

po se hayan unido elementos diversos. Podemos observar todavía un cambio de terminología: como anota acertadamente Aristarco,[35] en Homero θύειν [*zýein*] significa toda-

A. D. Nock, «The cult of Heroes», *Harvard Theological Review* 37 (1944), 141 ss., y sobre todo K. Meuli, «Griechische Opferbräuche», en *Phyllobollia. Festschrift P. von der Mühll*, Basilea, 1946, 185 ss. (en lo que sigue, Meuli), quien relaciona el sacrificio olímpico con el «sacrificio de cráneos y huesos largos»; sobre lo cual *cf.* A. Vorbichler, *Das Opfer auf den heute noch erreichbaren ältesten Stufen der Menschheitsgeschichte*, Mödling, 1956, y H. Kühn, *Das Problem des Urmonotheismus* (Abh. Mainz 1950, 22). Por desgracia, no hay ningún estudio exhaustivo sobre las relaciones entre los ritos de sacrificio de Grecia y los del antiguo Oriente Próximo; sobre ellos, *cf.* B. Meissner, *Babylonien und Assyrien* II, Heidelberg, 1925, 73 ss.; G. Furlani, «Il sacrificio nella religione dei semiti di Babilonia e Assiria», *Atti della Academia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche* VI, 4 (1932), 103-370; F. Blome, *Die Opfermaterie in Babylon und Israel*, Roma, 1934; K. Galling, *Der Altar in den Kulturen des alten Orients*, Berlín, 1925; Y. Rosengarten, *Le régime des offrandes dans la société sumérienne d'après les textes présargoniques de Lagas*, París, 1960; sobre los testimonios ugaríticos, todavía muy decepcionantes, A. de Guglielmo, *Catholic Biblical Quarterly* 17 (1955), 196 ss. Parece seguro, por un lado, que los minoicos y los micénicos tenían unos ritos de sacrificio muy distintos, por cuanto no tenían altares del tipo griego (C. G. Yavis, *Greek Altars*, Saint Louis, 1949), y por otro, que lo más parecido a los altares griegos se encuentra en Asur en el siglo XIII (Galling, pp. 46 ss.; *ANEP* n.º 576/577) y que los ritos de sacrificio semíticos (fenicios y judíos) muestran las semejanzas más estrechas con el rito griego (R. K. Yerkes, *Sacrifice in Greek and Roman Religions and Early Judaism*, Nueva York, 1952). Es una de las paradojas de nuestra disciplina que ni Nilsson ni Meuli se refieran, en sus estudios sobre los ritos de sacrificio griegos, al Antiguo Testamento, que contiene la mayor colección de ritos antiguos de sacrificio que se haya conservado.

[35] Escolio A a *Il.* 9,219 = K. Lehrs, *De Aristarchi studiis homericis*, 3.ª ed., Leipzig, 1882; escolio a *Od.* 14,446; Eust. p. 641,61; Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* I, 699. El uso más lato de θύειν [*zýein*] se observa en la glosa de Hesiquio, *s. v.* θῦμα· ἱερεῖον σφάγιον ὁλοκαύτωμα [*zýma: hieréion, sfáguion, holokáutoma*, «Ofrenda: víctima de sacrificio, animal que se sacrifica, holocausto»].

vía, tal como corresponde a la etimología, «quemar algo de tal modo que se produce humo»; más tarde será el *terminus technicus* para el sacrificio ritual, para el que Homero emplea ἱερεύειν [*hieréuein*] o ῥέζειν [*rétsein*]. En sentido estricto, θύειν [*zýein*] se opone a menudo a ἐναγίζειν [*enaguítsein*], término propio de los sacrificios destinados a los héroes; por lo cual se suelen distinguir dos clases fundamentales del sacrificio griego: el «sacrificio-banquete olímpico» y el «holocausto ctónico». Sin embargo, no hay que atribuir un valor excesivo a esa fácil dicotomía, que dista mucho de tener validez universal, y hay otras diferencias no menos importantes.[36] Pero como las palabras ἱερεῖον [*hieréion*], ἱε-

[36] Sobre los sacrificios «olímpicos» y «ctónicos», *cf.* Stengel, *Kultusaltertümer*, 3.ª ed., 105 ss.; Ziehen, *op. cit.* (n. 34); Meuli, 201 ss.; la colección más completa de testimonios sobre la diferencia entre ἐναγίζειν [*enaguítsein*] y θύειν [*zýein*] la ofrece F. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum* II, Giessen, 1912, 466 ss. Al sacrificar el animal, a veces se volvía la garganta de la víctima hacia el cielo, mientras que otras veces se la oprimía contra la tierra (H. von Fritze, *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 18 [1904], 58 ss.; escolio a Apolonio de Rodas 1,587; *Et. Gen.* P. 115 Miller = *EM s. v.* ἔντομα). Además de los altos altares «olímpicos», hay otros bajos y anchos para el holocausto, así como ἐσχάραι [*esjárai*] a ras del suelo y βόθροι [*bózroi*] a modo de hoyo (Yavis, *op. cit.* [n. 34], 91 ss.; escolio a Eurípides, *Phoen.* 274; Porfirio, *De antro nymph.* 6; Servio a Virgilio, *Buc.* 5,66, etc.). Los ὁλοκαυτώματα [*holokautómata*, 'holocaustos'] no fueron muy frecuentes ni en el culto de los héroes ni en el de los dioses llamados χθόνιοι [*jzónioi*, 'subterráneos', 'infernales'] (testimonios en Ziehen, *RE* III A [1929], 1674 ss.), y se encuentran también en los cultos de los dioses «olímpicos» (*cf.* Meuli, 209 ss.); en la inscripción de Erquia se lee: Διὶ Ἐπωπετεῖ χοῖρος ὁλόκαυτος [«A Zeus Epopetes, un lechón en holocausto»] (*Suppl. Epigr. Gr.* XII, 1965, n.º 541 Γ 23), es decir, al dios cuyo nombre parece designar al dios del cielo «que mira desde arriba» (L. Preller y C. Robert, *Griechische Mythologie* I, 4.ª ed., Berlín, 1894, 117 n. 2). Por otra parte, el banquete de sacrificio es bastante frecuente en el culto de los héroes y de los χθόνιοι [*jzónioi*, 'subterráneos'] (Nock, *op. cit.* [n. 34], con once ejemplos; en Olimpia,

ρεύειν [*hieréuein*] y, en el período clásico, θύειν [*zýein*] abarcan todas las formas de sacrificio, es aconsejable tener presente el complejo entero.

---

el carnero sacrificado a Pélope era consumido también, aunque no por los participantes de la fiesta: Pausanias, 5, 13, 2 s.). Algunos comían también de los καθάρσια [*kazársia*, 'víctimas expiatorias'], *cf.* οἱ σπλαγχνεύοντες [*hoi splanjnéuontes*, «los que comen las entrañas» (de la víctima de sacrificio)] Ateneo 9, 410b; sólo los θεολόγοι [*zeológoi*, 'teólogos'] de Porfirio intentaron suprimir esa costumbre (*De abst.* 2, 44). No se comían, sin embargo, las víctimas de los sacrificios de juramento (*Il.* 3,310; Paus. 5, 24, 10; 3, 20, 9) ni los σφάγια [*sfáguia*, 'víctimas de sacrificio'] propiamente dichos, que se sacrificaban en el campo de batalla, a la vista del enemigo. El holocausto mismo tenía lugar habitualmente como rito preliminar dentro de un contexto más amplio: primero el sacrificio de fuego—χοῖρος [*jóiros*] o ἀρήν [*arén*]—para el héroe, luego el banquete de sacrificio—generalmente, el βοῦς [*bûs*, 'toro', 'buey', 'vaca']—en honor del dios: inscripción de Cos, *SIG*, 3.ª ed., 1027 (Heracles); Pausanias 3, 19, 3 (Jacinto y Apolo); 2, 11, 7 (Alejanor y Evamerión). Eso concuerda con la sucesión de día y noche en la cuenta del tiempo de los griegos: el nuevo «día» comienza con la puesta del sol (*cf.* Píndaro, *Isthm.* 4,67 ss., con escolio); análogamente, el sacrificio «ordinario» incluye primero la incineración de las partes sagradas, luego la comida. En un caso, se incineró la mitad de un animal y se comió la otra (Pausanias 2, 10, 1, Sición). Los ritos de sacrificio conllevaban muchos otros preceptos especiales, con su función y significado propios cada uno, por ejemplo, respecto al εὐνουχίζειν [*eunujítsein*, 'castración'] (n. 62) o la οὐ φορά [*u forá*, 'no traslado'], esto es, la regla que mandaba que la víctima debía ser consumida inmediatamente, mencionada 22 veces en la inscripción de Erquia (*Suppl. Epigr. Gr.* XXI, n.º 541). S. Dow, *Bulletin de Correspondance Hellénique* 89 (1965), 210, juzga esta regla «a purely secular matter»; *cf.*, sin embargo, Aristófanes, *Pluto* 1138, con escolio; Teopompo, fr. 70 (*Comicorum Atticorum Fragmenta*, ed. Kock, en lo que sigue, *CAF*, I, 751); *SIG*, 3.ª ed., 1004, 1024, 1025, 1026, 1041; Solokowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, n.º 34; L. Ziehen, *Leges Graecorum sacrae e titulis collectae*, Leipzig, 1906, n.º 125; Pausanias, 2, 27, 1; 10, 4, 10; 10, 38, 8; 8, 38, 8; la misma regla se halla en el Antiguo Testamento (*Ex.* 12,8, sobre la fiesta de pascua o *pesah*; *cf.* 29,31 y 34), pasando por Roma (Catón, *De agr.* 83; *Corpus Inscriptionum Latinarum* VI, 1,576), hasta Alaska (A. Gahs, *Festschrift W. Schmidt*, Viena, 1928, 251). El rito de ahogar

La forma de sacrificio que mejor conocemos es el «sacrificio-banquete olímpico»,[37] que desconcertaba ya a Hesíodo. Los huesos de los muslos, el rabo, la grasa y la vesícula biliar se incineran «para el dios» en cuyo honor se celebra el sacrificio, mientras que la piadosa congregación ingiere prácticamente todo el resto. La expresión «con sacrificios y regocijos», ἐν θυσίῃσί τε καὶ εὐπαθείῃσι [*en zysíesi te kaì*

a la víctima en una fuente o un lago (Diodoro de Sicilia 5,4, Cíane) está documentado asimismo ya en el paleolítico (Kühn, *op. cit.* [n. 34], 22).

[37] Las descripciones más pormenorizadas de sacrificios se encuentran en Homero, *Il.* 1,447 ss., 2,410 ss., *Od.* 3,429 ss., 14,414 ss., y Hesíodo, *Theog.* 535 ss.; la mayor abundancia de detalles ofrece Ferécrates, fr. 23 (CAF I,151): se quema τὼ μηρώ, τὴν ὀσφὺν κομιδῇ ψιλήν, τὸν σπόνδυλον [«los muslos, el lomo enteramente despellejado, la columna vertebral»]. Menandro menciona ὀσφὺν ἄκραν [*osfýn ákran*, «el extremo del lomo»] y χολήν [*jolén*, «la vesícula biliar»], *Dysc.* 447 ss., *cf.* fr. 264 Koerte. Los cómicos solían ridiculizar este rito; *cf.* también Eubulo, fr. 95 (CAF II 197) y 130 (CAF II 210), Adesp. fr. 1205 (CAF III 606). Una interesante descripción de un banquete de sacrificio ofrece Harmodio, *FGrHist* 319 F 1. Las pinturas de vasos que representan escenas de sacrificios han sido reunidas por G. Rizza, *Annuario della Scuola archeologica di Atene* 37/38 (1959/1960), 321 ss., y Metzger, *op. cit.* (n. 25), 107 ss.; generalmente representan el altar con fuego y la cola de la víctima, al σπλαγχνόπτης [*splanjnóptes*, 'el que asa las entrañas de la víctima'], las libaciones de vino y al flautista. La copa de Brygos (n. 32) muestra a Iris atacada por sátiros cuando acude al altar a recoger ὀσφὺν καὶ σπόνδυλον [«el lomo y la columna vertebral"]. Unas sorprendentes reminiscencias de ritos de sacrificio se observaron incluso en tiempos recientes entre los griegos de Farasa (Capadocia): en la capilla se yergue, frente al altar, un bloque de piedra llamado θάλι [*záli*] (< λιθάρι [*lizári*, 'piedra']), sobre el cual se quema incienso; se conduce a la víctima tres veces alrededor del θάλι [*záli*], se le arrojan hojas y flores, y luego se la sacrifica en la capilla, de manera que el θάλι [*záli*] recibe su sangre; al sacerdote (παπᾶς [*papâs*]) se le asigna el muslo derecho, la piel, la cabeza y las patas de la víctima: G. A. Megas, Ἑλληνικαὶ ἑορταὶ καὶ ἔθιμα τῆς λαϊκῆς λατρείας, Atenas, 1956, 15 s., que menciona también costumbres similares de Tracia (17: la víctima se sacrifica εἰς βόθρον [*is vózron*, «en un hoyo»] en el patio de la iglesia) y Lesbos (17 s.); *cf.* también Cook III, 1186 ss.

eupazéiesi], en Heródoto (8,99), es delatadora. Hesíodo no sabe explicar eso sino como resultado de un fraude por parte de Prometeo, lo que equivale a la confesión de que esos sacrificios no se pueden entender como una ofrenda a la divinidad, o por lo menos no como una ofrenda de alimentos. Pero la teoría que Wilamowitz y Nilsson tomaron de Robertson Smith, según la cual el sacrificio es una comida en común de hombres y dioses,[38] tampoco se sostiene ante el reparto prometeico. Se ofrecían, ciertamente, «agasajos a los dioses», θεοξένια [*zeoxénia*], en los que prevalecía la dieta vegetariana, como en la vida corriente; había, como en el Oriente, «mesas» (τράπεζαι [*trápetsai*]) para los dioses. Pero el centro ritual de la θυσία [*zysía*, 'sacrificio'] es la «quema de los fémures» (μηρία καίειν [*mería káiein*]). Cuando Nilsson supone que algunos trozos de carne se transmitían a los dioses a través del fuego y que al mismo tiempo se eliminaban las partes no comestibles por el mismo «cómodo procedimiento» (*Griech. Rel.* I, 3.ª ed., 145), ofrece la *reductio ad absurdum* de su propia tesis: ¿acaso caben el regalo de honor y la eliminación de desechos en un mismo paquete?

El avance decisivo fue debido al gran ensayo de Karl Meuli *Griechische Opferbräuche* [«Las costumbres de sa-

[38] ἡγοῦντο γὰρ ὥσπερ συσσιτεῖσθαι τοῖς θεοῖς [«Pues creen estar como comiendo con los dioses»], esc. AT a *Il.* 3,310; U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen* I, Berlín, 1931, 287; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* I, 2.ª ed., Múnich, 1955, 144 s.; en contra, Nock, *op. cit.* (n. 34), 150 ss., 156: «*There was a conscious fellowship of the worshippers with one another, rather than of the worshippers with the deity honored*». Wilamowitz creía que el reparto prometeico era una degeneración «temprana» de la primitiva comida en común; no podía saber que eso suponía remontarse a un período anterior al paleolítico. El hecho de que μηρία [*mería*] designa efectivamente los huesos del muslo ha sido demostrado por Meuli, 215 ss.

crificio griegas»],[39] que señaló la evidente relación con el «sacrificio de cráneos y de huesos largos» practicado por los pueblos cazadores de Siberia y atestiguado desde el paleolítico. Al capturar y matar un animal, el cráneo y los huesos, y en particular los fémures, se ofrendan a la divinidad, ya sea enterrándolos, colgándolos de un árbol sagrado o depositándolos en un santuario. Meuli ofrecía también una explicación: el cazador quiere y debe salvar de la aniquilación total al animal que ha matado y del que vive. Los huesos de los muslos—la médula de su existencia, por así decir—se conservan. En clave mítica, eso quiere decir que la vida del animal se devuelve al señor de la vida. Los cazadores declaraban: «Si no lo hiciéramos, no volveríamos a cazar animales nunca más». En esa preocupación por la continuidad de la vida, Meuli vio acertadamente un «respeto a la vida» profundamente arraigado en el hombre, que le impide destruir arbitrariamente a otros seres vivos. El hombre en situación de matar se siente culpable; tiene que superar esa inhibición mediante una complicada secuencia ritual, que Meuli denominó certeramente la «comedia de la ino-

[39] Nilsson, *op. cit.* (n. 38), objeta a Meuli que «sólo se sacrifican los animales domésticos, casi nunca los salvajes»; pero eso, lejos de ser una «objeción decisiva», significa meramente que los agricultores neolíticos adoptaron los ritos de los cazadores paleolíticos y los adaptaron a su propia civilización. Otro cambio tuvo lugar cuando los griegos (como los semitas occidentales) comenzaron a quemar las partes sagradas, empleando el fuego, en cierto modo, como un medio de comunicación con lo divino (*cf.* n. 34). Si los ritos de sacrificio suponían desde el inicio alguna clase de creencia en Dios, o incluso un «monoteísmo primitivo», es pregunta difícil de contestar. Meuli escribió: «Esos ritos de caza no son deístas ni pre-deístas, ni dicen nada acerca de una creencia en dioses… Se agotan enteramente en la relación entre el hombre y el animal» (249); de otro parecer se muestran Kühn y, sobre todo, Vorbichler, *op. cit.* (n. 34); no deja de ser curioso que en este punto la convicción del padre W. Schmidt y la teoría de Freud lleguen al mismo resultado.

cencia», aunque no hemos de olvidar que esa «comedia» es en el fondo algo muy serio. En el centro del sacrificio no está la ofrenda a los dioses ni la comunión con ellos, sino la muerte infligida a un ser vivo[40] y el hombre como ser que mata. En palabras de Meuli, el sacrificio «no es otra cosa que una matanza ritual de animales». Sólo hace falta ensanchar un poco la definición para que abarque todas las formas de sacrificios sangrientos: el sacrificio es una matanza ritual.[41] En el rito del sacrificio, el hombre causa la muerte y la experimenta.

Así se mezclan en el banquete del sacrificio la alegría de la fiesta y el terror de la muerte. Los ritos de sacrificio griegos muestran con impresionante detalle la inhibición humana ante el matar y los sentimientos de culpa y arrepentimiento al derramar sangre. El animal se presenta adornado para la fiesta, coronado a veces, al igual que los partici-

[40] Los griegos eran plenamente conscientes de este hecho: ζωῆς δὲ διὰ θυσιῶν ἀπαρχόμεθα [«Pues por medio de los sacrificios ofrendamos una vida»], Salustio, 16,1. Jámblico da a esta idea un giro hacia lo mágico: mediante la destrucción (ἀνάλυσις [*análysis*]), el sacrificio induce a los poderes superiores a actuar (*Myst.* 5,24). El mismo concepto reaparece, de forma muy cruda, en una definición moderna del sacrificio como «movilización de energía a favor del sacrificador» (A. Bertholet, *Der Sinn des kultischen Opfers*, Abh. Berlin n.º 2, 1942, 10).

[41] A la inversa, toda matanza de animales es un acto religioso de sacrificio. La ley mosaica es muy explícita al respecto (*Lev.* 17,2 ss.; Yerkes, *op. cit.* [n. 34], 147), aunque Josué, al concentrar el culto en Jerusalén, tuvo que permitir la matanza profana (*Deut.* 12,15), habitual en las culturas de Egipto y Mesopotamia. Todavía hoy los árabes sacrifican todas las reses «en el nombre de Alá» (*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3.ª ed., Tubinga, 1956 ss., IV, 1640); para los chukchis siberianos, toda matanza de un reno es un sacrificio (A. Gahs, *Festschrift P. W. Schmidt*, Viena, 1928, 253), y en la India algunos templos siguen siendo al mismo tiempo mataderos (H. Zimmern, *Eranos-Jahrbuch* 6 [1938], 180).

pantes, con los cuernos dorados.[42] Las leyendas hablan de animales que se ofrecían voluntariamente al sacrificio, «a la manera de una vaca arreada por el dios» (θεηλάτου βοὸς δίκην, Esquilo, *Ag.* 1297).[43] El inicio del rito es deliberadamente inofensivo: dos celebrantes dan una vuelta alrededor del altar, llevando un recipiente de agua y el cesto que contiene la cebada del sacrificio, traídos por una virgen: se traza la línea que separa lo sagrado de lo profano.[44] Luego los participantes se lavan las manos; es su primer acto en común, y también la víctima recibe su parte: se la rocía con agua. «¡Sacúdete!», exclama Trigeo (σεῖου, Aristófanes, *Paz*, 960). Se suponía que el animal expresa su asentimiento cuando «inclina voluntariamente la cabeza» (ἑκούσιον κατανεύει).[45] La significación de la cebada del sacrificio

[42] *Od.* 3,432; ese uso se ha conservado en las costumbres populares alemanas y eslavas hasta los tiempos modernos: un «buey de Pentecostés» (*Pfingstochse*) de cuernos dorados era conducido por las calles de la ciudad y luego sacrificado; cada familia compraba una parte de la carne: U. Jahn, *Die deutschen Opferbräuche bei Ackerbau und Viehzucht*, Wroclaw, 1884, 137 ss., 315 ss.; un llamativo ejemplo de una fiesta de Lesbos se encuentra en Megas, *op. cit.* (n. 37), 17.

[43] *Cf.* Eliano, *De nat. an.* 10,50 (Érix), 11,4 (Hermíone); Apolonio, *Mir.* 13 (Halicarnaso); Aristóteles, *Mirab.* 844 a35 (Pedasia); Plutarco, *Pel.* 21 (Leuctra), *Luc.* 24,6 s. (la Ártemis persa = Anahita); Porfirio, *De abst.* 1,25 (Gadira, Cícico); Filóstrato, *Her.* 17, p. 329 Kayser (Leuce), 8, p. 294 (Reso); Plinio, *Nat. hist.* 32,17 (Atargatis). La misma exigencia rige para el sacrificio humano: Neantes, *FGrHist* 84 F 16 (Epiménides); Servio, a *En.* 3,57 (Masalia); *cf.* las tragedias de Eurípides; *cf.* también la sabiduría de los arúspices, Servio, *Schol. Dan.* a *Georg.* 2,395; Macrobio, *Sat.* 3,5,8 y Lucano 7,165; Dión Casio 41,61; sobre la India, *cf.* Hubert y Mauss, *op. cit.* (n. 34), 30. En el sacrificio de Posidón Heliconio se esperaba, por el contrario, que el toro rompiera a mugir fieramente: esc. B a *Il.* 20,404; *cf.* Pausanias 4, 32, 3.

[44] *Cf.*, por ejemplo, Aristófanes, *Paz* 956 ss.; Eurípides, *Iph. Aul.* 1568 ss.; Eitrem, *op. cit.* (n. 34), 7 ss.; *supra*, n. 37.

[45] El oráculo de Delfos en Porfirio, *De abst.* 2,9 = n.º 537 en H. W. Par-

se ha discutido mucho,[46] aunque la expresión griega es clara: χέρνιβά τ' οὐλοχύτας τε κατάρχεσθαι [*jérniba t' ulojýtas te katárjeszai*, 'empezar con la ablución y los granos de cebada tostada' (que se derramaban sobre la cabeza de la víctima y el altar)]; se trata de un acto de «comenzar». Los partici-

---

ke y D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle* II, Oxford, 1956; *cf.* Meuli, 254 ss., 266 ss.; escolio a Aristófanes, *Paz* 960; escolio a Apolonio de Rodas 1,425; Plutarco, *Quaest. conv.* 729 s., *Def. orac.* 435b-c, 437a; *SIG*, 3.ª ed., 1025,20 (Cos): θύεται δὲ (ὁ βοῦς), αἱ μέγ κα ὑπο[κύψ]ει τᾶι Ἱστίαι [«Y se sacrifica (al buey), si inclina la cabeza hacia el altar»]; una analogía árabe en Eitrem, *op. cit.* (n. 34), 7 n. 1. *Cf.* el *stámnos* Múnich 2412 = *ARV*², 1036,5: el toro ditirámbico se inclina para beber el agua vertida por Níke; *kálpis* italiota Altenburg, *CVA* pl. 84 (Alemania 869): un toro se arrodilla para dejarse adornar por una mujer (la *phylé*). Una reminiscencia moderna en Megas, *op. cit.* (n. 37), 18 (Lesbos): λένε ὅτι τότε γονατίζει τὸ ζῶο... [«... apenas se arrodilla el animal»].

[46] «Oscuro» según Meuli, 265. Stengel infirió de la palabra προβάλοντο [*probálonto*, 'arrojan'] que los οὐλοχύται [*ulojýtai*, 'granos de cebada tostada'] se arrojaban «originalmente» a la tierra y debieron de ser, por lo tanto, una ofrenda a la diosa de la tierra (*Kultusaltertümer*, 3.ª ed., 110); Ziehen empleó el término «catártico», *Hermes* 37 (1902), 391 ss., *RE* XVIII (1939), 626 s.; Eitrem, *op. cit.* (n. 34), 262, vio la equivalencia entre aquéllas y los καταχύσματα [*katajýsmata*, literalmente 'vertimientos', higos o nueces que, según la costumbre griega, se derramaban sobre la cabeza de los esclavos recién adquiridos], pero creyó, siguiendo a E. Samter, *Familienfeste der Griechen und Römer*, Berlín, 1901, 1 ss., que éstas eran una ofrenda a los espíritus de los ancestros o a los démones. Χέρνιβά τ' οὐλοχύτας τε κατάρχετο [*jérniba t' ulojýtas te katárjeto*, «empezó con la ablución y los granos de cebada tostada»] *Od.* 3,445; *cf.* Eurípides, *Iph. Aul.* 955, 1568 ss.; Aristófanes, *Paz* 956 ss., *Aves* 850. El cuchillo oculto en el cesto (*cf.* las costumbres escandinavas relativas a la matanza, E. Klein, *Archiv für Religionswissenschaft* 28 [1930], 167) está atestiguado por Platón el Cómico, fr. 91 (*CAF* I 626); Aristófanes, *Paz* 948, con escolio; Eurípides, *El.* 810, *Iph. Aul.* 1565 s.; Filóstrato, *Vita Ap.* 1,1; Juvenal 12,84. La cebada se arroja sobre la víctima según el escolio A a *Il.* 1,449; esc. a *Od.* 3,441; esc. a Aristófanes, *Nubes* 260; Dionisio de Halicarnaso 7, 72, 15; sobre el altar según Eurípides, *Iph. Aul.* 1112; *El.* 804; escolio a Apolonio de Rodas 1,409; Eustacio,

pantes toman la cebada del cesto, como si estuvieran ante una comida vegetariana; pero debajo de la cebada, al fondo del cesto, aparece el cuchillo. Sigue una oración, y luego unos instantes de silencio y concentración. A continuación todos los participantes «arrojan» la cebada del sacrificio «hacia delante», sobre la víctima y el altar. El arrojar algo simultáneamente a un blanco común es el antiquísimo gesto de la agresión: una lapidación, que aquí se presenta en una versión inocua, como en el acto de «arrojar hojas» (φυλλοβολία [*fyllobolía*]). En efecto, a veces se usaban hojas en lugar de los granos de cebada, y por lo menos en una ocasión también piedras. Sigue un último aplazamiento: el ἱερεύς [*hieréus*, 'sacerdote', 'sacrificador'] corta algunos pelos de la frente de la víctima y los arroja al fuego. Los eruditos han buscado, con asombrosa tenacidad, unos demonios que exigieran ofrendas de pelos,[47] aunque la expresión griega es de nuevo clara y sencilla: también eso es ἄρχεσθαι

p. 132,25. Teofrasto consideró las οὐλαί [*ulái*, 'granos de cebada tostada' (que se derramaban sobre la cabeza de la víctima y el altar)] un residuo de un «modo de vida antiguo», Porfirio, *De abst.* 2,6; esc. A a *Il.* 1,449; *cf.* Eustacio, *l. c.*, esc. a *Od.* 3,441; parece haber tomado la φυλλοβολία [*fyllobolía*, 'acto de arrojar hojas'] *Od.* 12,357 s. por un rito religioso real: Eust. p. 132,39 s. En Farasa se le arrojan a la víctima χορτάρια καὶ λουλούδια [«hierbas y flores»], Megas, *op. cit.* (n. 37), 16. Ψηφῖδες [*psefídes*, 'guijarros', 'piedrecillas'] en lugar de οὐλαί [*ulái*, 'granos de cebada'] Pausanias 1, 41, 9, en el sacrificio a Tereo celebrado en Mégara; *cf.* escolio a Aristófanes, *Nubes* 260.

[47] Eitrem, *op. cit.* (n. 34), 413, entiende ese gesto como una «ofrenda independiente», destinada naturalmente a las almas de los difuntos. Meuli, 265 s., cita un rito análogo de México, pero se abstiene de ofrecer una explicación. El ἀπάρχεσθαι [*apárjeszai*, 'empezar', especialmente el sacrificio] se menciona, por ejemplo, en *Od.* 3,446; 14,442; Eurípides, *Alc.* 74 ss., *El.* 811. E. Hemingway, *For Whom the Bell Tolls* [*Por quién doblan las campanas*], describe el corte del pelo como ἄρχεσθαι [*árjeszai*, 'empezar'] en otra situación de violencia.

[*árjeszai*, 'empezar'], un acto de comienzo. El primer corte no duele, no derrama sangre, y, sin embargo, la víctima ya no está físicamente ilesa. El paso es irreversible. Ahora cae el golpe mortal. En este instante, las mujeres prorrumpen en un grito sonoro y agudo (ὀλολύζουσιν [*ololýtsusin*], *Od.* 3,450); es el «uso helénico del grito del sacrificio» (Ἑλληνικὸν νόμισμα θυστάδος βοῆς, Esquilo, *Sept.* 269),[48] que señala la culminación emocional del sacrificio; es el «acto», el ῥέζειν [*rétsein*, 'hacer', 'obrar', 'proceder', 'sacrificar'].

La sangre se recoge en un recipiente y se vierte sobre el altar:[49] el elemento más aterrador es lo primero que se introduce en el orden instituido por la divinidad. Luego se seccionan los fémures, junto a los cuales se depositan sobre el altar (ὠμοθετεῖν [*omozetéin*])[50] pequeños trozos de car-

[48] *Cf.* escolio *ad loc.*; Ésq. *Ag.* 595, 1118; Heródoto 4,189; L. Deubner, *Ololyge und Verwandtes*, Abh. Berlin 1941,1. Una inscripción de Pérgamo menciona a la αὐλητρίς [*auletrís*, 'flautista'] y a la ὀλολύκτρια [*ololýktria*, 'gritadora'] como pertenecientes al santuario: *SIG*, 3.ª ed., 982,25.

[49] Los altares representados en la pintura de vasos muestran claramente las huellas del αἱμάσσειν τοὺς βωμούς [*haimássein tùs bomús*, «ensangrentar los altares»]; *cf.* Baquílides 11,111; Pólux 1,27; Eustacio, p. 1476,41; ἀμνίον [*amníon*, 'vaso para recoger la sangre del sacrificio'] *Od.* 3,444; σφαγεῖον [*sfaguéion*, con el mismo significado del anterior] Pólux 10,65.

[50] *Cf.* Meuli, 218, 256 s., 262; Dionisio de Halicarnaso 7, 72, 15 ss. La palabra εὐθετίσας [*euzetísas*, «habiendo puesto en orden»] (Hesíodo, *Theog.* 541) implica que había una regla para la ordenación de las piezas sobre el altar. El flautista aparece a menudo en la pintura de vasos (*cf.* n. 37); *cf.* Heródoto 1, 132; Apolodoro 3, 15, 7, 4; παιωνίζειν [*paionítsein*, 'cantar un peán'], Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, n.º 24 A 34 (Eritras); el peán de Ifigenia, Eur. *Iph. Aul.* 1468 ss. Los flautistas tocan el καστόρειον μέλος [*kastóreion mélos*, «canto de Cástor», el canto de guerra de los espartanos], mientras los espartanos sacrifican los σφάγια [*sfáguia*, 'víctimas'] antes de entrar en combate: Jenofonte, *Lac.* 13, 8; *Hell.* 4, 2, 20; Plutarco, *Lyc.* 22, 2.

ne «de todos los miembros», y se quema todo junto. Sobre las llamas se vierte vino; la acción va acompañada de música de flauta y cantos. Mientras se queman los «muslos», se asan sobre el fuego del altar los *splánchna* ['entrañas', 'vísceras']—el corazón, el pulmón, el hígado y los riñones—y se comen inmediatamente.[51] Las desagradables «vísceras» que salen a la luz y que parecen contener la vida, que a veces provocan asco y frecuentemente se consideran un manjar exquisito, son lo primero a lo que hay que atender. No sorprende que la «ingestión en común de los *splánchna*» (συσπλαγχνεύειν [*sysplanjnéuein*]) se considere la fundamentación más firme de la comunidad. El estremecimiento se disuelve en una sensación de bienestar natural. Una vez ingeridos los *splánchna* y reducido a cenizas el fuego, empieza la preparación del banquete propiamente dicho, que muestra en general un carácter plenamente secular.[52]

Es patente que el rito del sacrificio griego aspira a configurar la destrucción de la vida como centro sagrado de la acción. Los abundantes y complicados preparativos subrayan lo antinatural y chocante de cuanto sucede. Hay algunos casos especiales en los que la representación de los sentimientos de culpa, la «comedia de la inocencia», pare-

[51] *Cf.* Meuli, 246 s., 268 ss. El hecho de que los σπλάγχνα [*splánjna*, 'entrañas'] se asaban sobre el altar queda demostrado por el término σπλαγχνόπτης [*splanjnóptes*, 'el que asa las entrañas'] (Plinio, *Nat. hist.* 22,44; 34,81), unido a la tradición icónica: Rizza, *op. cit.* (n. 37). Sobre el συσπλαγχνεύειν [*sysplanjnéuein*, 'comer juntos las entrañas' (de la víctima de sacrificio)], *cf.* Aristófanes, *Paz* 1115; Éupolis, fr. 108 (CAF I 286); Ateneo 9, 410b; σπλάγχνων μετουσία [*splánjnon metusía*, «participación en las entrañas»] Dion. Hal. 1, 40, 4; Dión Casio 37, 30, 3.

[52] Catón, *De agr.* 50: *ubi daps profanata comestaque erit* [«donde el festín será profanado y devorado»]; καθαγισάντων δὲ ταῦτα... [«y cuando hubieron ofrecido en sacrificio esas cosas...»] Ateneo 149c; sobre la excepción de la οὐ φορά [*u forá*], ver n. 36.

ce sobrepasar toda medida; tal es el caso, sobre todo, de las Bufonias atenienses: el buey mismo tiene que ser culpable de su muerte; se lo induce a devorar unos pasteles de cebada del altar de Zeus, y acto seguido se castiga el sacrilegio con el hacha. Pero el sacerdote responsable arroja el hacha y huye; al banquete del sacrificio sigue un juicio, en el que la responsabilidad se va traspasando de uno a otro, hasta que finalmente se declara culpable al cuchillo, que es arrojado al mar. El buey, disecado, es uncido a un arado; en cierto modo, ha resucitado.[53] Precisamente el sacrificio del macho cabrío que se ofrecía a Dioniso es el segundo ejemplo de cómo se responsabiliza a la víctima de su propia muerte: el macho cabrío, según se decía, ha comido de la vid, y por eso debe morir. En Corinto se inducía a una cabra a desenterrar ella misma el cuchillo con el que se la iba a sacrificar.

Lo significativo de todos esos ritos es la ambivalencia de los sentimientos que se expresan en la ceremonia. Al ofrecer sacrificios, obedeciendo a la voluntad divina, el hombre debe, sin embargo, superar o disimular la inhibición ante el acto de matar; al expresar sentimientos de culpa y arrepentimiento, exhibe un «respeto a la vida» hondamente arraigado. Pero la necesidad superior que lo obliga a matar es más fuerte.

«El sacrificio es la forma más antigua del acto religioso» (Kühn, 17). De este hecho se ha intentado inferir que hubo una especie de «monoteísmo primitivo», una revelación primigenia de la idea de Dios. Pero en el reparto «prometeico» y en la terrorífica fascinación del derramamiento de sangre parece aflorar algo bastante menos edificante. Acaso sería aconsejable renunciar del todo a los intentos

[53] *Cf.* Deubner, *op. cit.* (n. 24), 158 ss., cuyo comentario hipercrítico a Porfirio, *De abst.* 2, 29 s., no puedo discutir aquí; Meuli, 275 s.

de interpretación, visto que nos llevan hasta el paleolítico. Nunca vamos a disponer de testimonios directos sobre las creencias religiosas de aquella época, y aunque los tuviéramos—de la misma manera que los antropólogos modernos pudieron interrogar acerca de sus motivos a cazadores que seguían viviendo en condiciones semejantes—, quedaría en pie la pregunta de si el hombre primitivo sabría darnos acerca de sus ritos unas indicaciones más iluminadoras que los griegos, de quienes se ha dicho tantas veces que no entendieron bien sus propios cultos. Pero no deberíamos otorgar un valor excesivo a la importancia que tienen para la religión las «creencias» y la explicación. Hasta los albores del cristianismo, y aun mucho más allá, la justificación de la religión residía en la tradición: los ritos se ejecutaban «al modo ancestral», κατὰ τὰ πάτρια [*katà tà pátria*]; lo cual es también la razón por la que aparentemente hubo tan pocos cambios del rito desde el paleolítico hasta los griegos, durante un lapso de decenas de miles de años. Allí lo esencial no puede ser qué sentía o creía un hipotético «inventor», conforme a sus vivencias y asociaciones privadas, sino qué efecto tuvo el rito sobre la sociedad, conforme a la estructura del alma humana. En lugar de preguntar qué acontecimiento pudo originar una forma peculiar de religión, deberíamos preguntarnos por qué esa forma de religión tuvo éxito y se conservó. La respuesta se encuentra en la función que cumple dentro de la sociedad humana. Podemos seguir hablando de «ideas» contenidas en los ritos, pero hemos de abandonar el prejuicio racionalista según el cual había primero un concepto o una creencia que, en un segundo paso, llevó a una acción. Lo primario es la conducta. Pero su forma está en relación recíproca con las situaciones típicas del hombre, y por eso es inteligible; de este modo, los ritos tienen un sentido. En cierta manera,

incluso la biología puede contribuir a la comprensión: también los animales tienen ritos que regulan el conocimiento recíproco y la cooperación. El contraste entre el hombre y el animal resaltará así con mucho mayor claridad.

Los animales predadores no dan muestras de sentimientos ambivalentes cuando devoran a su presa. El gato no conoce la vacilación ni el arrepentimiento cuando mata al ratón. Pero incluso entre los animales hay antagonismos anímicos en la conducta respecto a sus congéneres. En este punto actúan los impulsos de «agresión intraespecífica», los impulsos combativos. Konrad Lorenz[54] ha mostrado brillantemente el significado social de este instinto. El impulso de lucha, sin embargo, se halla inhibido y regulado por impulsos de signo contrario, sobre todo el miedo, pero a menudo también por una inhibición específica ante el hecho de matar, que cobra especial importancia en los animales peligrosos. El hombre, en cuanto a su constitución física, no es un predador ni es especialmente peligroso; los demás primates son seres relativamente inofensivos. En cambio, el hombre se ha convertido en el curso de su evolución, desde los tiempos más antiguos, en cazador, incluso de caza mayor, lo cual supone el empleo de herramientas, de armas, así como la cooperación social. Así, cabe afirmar que en el centro de la sociedad humana más primitiva, de la primera «asociación varonil», estaba el acto de matar en común a la presa de caza. El problema fundamental de la civilización humana tuvo que manifestarse ya al mismo tiempo: no hay instinto que prescriba al hombre qué ha de hacer con sus armas. En lugar de matar un oso o un búfalo, puede asesi-

[54] *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Agression*, Viena, 1963 [cast., *Sobre la agresión. El pretendido mal*, trad. de F. Blanco, México, Siglo XXI, 16.ª ed., 1989].

nar a un hombre; incluso es más fácil. No sorprende que el canibalismo parezca darse en los estratos más antiguos de la civilización humana. Y desde entonces el hombre ha vuelto una y otra vez a matar a otros hombres, en una medida jamás alcanzada por ningún animal predador. La Biblia coloca en el inicio de la cultura humana el relato del sacrificio, vinculado al fratricidio de Abel. El hombre es un descendiente de Caín. Sigmund Freud[55] fue más lejos todavía al sostener la tesis de que la sociedad humana surgió a partir de un grupo de hermanos que mataron y devoraron al padre: desde entonces están obligados a repetir una y otra vez aquel crimen originario en la matanza del sacrificio. Creo que Freud acertó en lo fundamental en su descripción de los impulsos anímicos que subyacen al sacrificio, aunque erraba al suponer que ese crimen debió de haber tenido lugar alguna vez como un hecho histórico. Por lo general, el hombre se ha alimentado de animales; pero el cazador es siempre también un guerrero, guiado por impulsos agresivos. Detrás de todo sacrificio está, como posibilidad, como amenaza aterradora, el sacrificio humano. Éste es el motivo de las complicadas formas y de la «comedia de la inocencia» en que se manifiesta el rito del sacrificio.

[55] *Op. cit.* (n. 34); Freud percibió inmediatamente la relación con la tragedia, *Ges. Schr.* 10,187 s. A. Winterstein, *Der Ursprung der Tragödie*, Leipzig, 1925, dependía demasiado de Freud, por un lado, y de los filólogos, por otro, para lograr un verdadero progreso. Sobre el hombre que «imita» a las fieras, véase R. Eisler, *Man into Wolf*, Nueva York, 1951. A. E. Jensen, *op. cit.* (n. 34), intenta entender los ritos de matanza como expresión de una «percepción mítica» de una ley fundamental de la vida: el hombre no puede existir sin matar a otros seres vivos para que le sirvan de alimento. Para ese fin, desde luego, debería bastar una expresión simbólica; Jensen se ve consecuentemente obligado a suponer que el derramamiento efectivo de sangre representa una degeneración de otra forma de religión más sublime.

Al mismo tiempo, sin embargo, también se desarrollaron en el alma humana las fuerzas de la simpatía. El «respeto a la vida» se ensanchó hacia lo universal. El cazador puede sentir al animal que matará como su «hermano»;[56] reconoce la muerte en todas sus manifestaciones. Así, los sentimientos de culpa y de arrepentimiento cristalizan en actos simbólicos, mediante los cuales el hombre trata de restablecer el equilibrio perturbado, deseoso de afirmar la continuidad de la vida a través de la muerte. Entre todos los seres vivos, el hombre es el único que entierra a sus muertos. De modo análogo, restituye a un orden sobrehumano por lo menos los restos de los animales que hubo de matar; en eso estriba la continuidad de su propia cultura.

Konrad Lorenz ha mostrado que una comunidad puede formarse a partir de impulsos agresivos regulados por el rito. Por ello, justamente en las sociedades que conocían la agricultura, y en las que la carne como fuente de alimentación se había vuelto secundaria, los ritos sangrientos se convirtieron en el centro de la religión. Esos ritos remueven las profundidades del alma, exponiéndola al terror de la muerte y a la ebriedad de matar. «Participar en lo sagrado», ἱερῶν μετέχειν [*hierôn metéjein*]: la comunidad queda unida por la experiencia compartida del sobresalto y de la culpa. Todos participan, pero uno los encabeza: el sacrificador, θυτήρ [*zytér*], el *pater familias* o el rey. Él posee la *vitae necisque potestas* y demuestra ese poder en el sacrificio. Claro que, en realidad, se trata tan sólo de una *necis potestas*, pero, al ejercerla, el sacrificador parece confirmar *e contrario* también su poder de vida. Una extraña ambivalencia se encuentra ya en la forma mediopasiva indoeuropea θύεσθαι [*zýeszai*], «sacrificar en interés propio» o también

[56] Meuli, 225 s., 250 s.

«ser sacrificado»:[57] el sacrificador y la víctima remiten uno al otro, hasta casi fundirse en uno solo. La vida que se afirma presupone la muerte. Así, las fiestas de sacrificio son los medios tradicionales para superar cualquier forma de crisis social. En este contexto, las situaciones de emergencia extraordinarias, como las hambrunas y las epidemias, pueden conducir una y otra vez a sacrificios humanos. Más firmemente establecidos están los usos relacionados con las crisis recurrentes de la sociedad, con la sustitución de la vieja generación por otra más joven: no hay iniciación sin sacrificio. Asimismo, la perpetua renovación del año recibe su acento dramático de los sacrificios que celebran la aniquilación de lo viejo en beneficio de lo nuevo.

También los mitos tienen que ver con los ritos del sacrificio. Los mitos tratan palmariamente de la posibilidad de sustitución recíproca del hombre y del animal: el animal muere en lugar de un hombre,[58] de Isaac o de Ifigenia. La

[57] ἐπὶ δὲ τῷ τεθυμένῳ τόδε μέλος [«Para el sacrificado, este canto»] Esquilo, *Eum.* 328 s.; τεθυμένος ἐτύγχανεν [«acababa de ofrecer un sacrificio»] Jenofonte, *Hell.* 5, 1, 18.

[58] Teofrasto (fr. 13 Pötscher = Porf. *De abst.* 2,27) suponía ya, al igual que algunos antropólogos modernos (E. M. Loeb, *The Blood Sacrifice Complex*, Mem. Anthropol. Ass. 30, 1923), que el sacrificio se había desarrollado a partir de raíces caníbales. Los pitagóricos sacrificaban animales ἀνθ' ἑαυτῶν [*anz' heautôn*, «en lugar de ellos mismos»] (Porf. *De abst.* 2,28; *cf. FGrHist* 752 F 1). Sobre el sacrificio de Isaac por Abraham (*Gén.* 22,13; *cf. Lev.* 17,11), *cf.* Robertson Smith, *op. cit.* (n. 34), 309 ss. Sobre Muniquia, v. Zenobio, Cod. Athous 1,8 p. 350 Miller; Eustacio, p. 331,25 = Pausanias el Gramático, ed. Erbse ε 35. Luciano, *De Syr. Dea* 58, habla de cierta gente de Bambice que sacrifica niños gritando: «Son becerros»; Atamante mata a Learco «como a un ciervo», Apolodoro 3, 4, 3. El rito descrito por Eliano, *De nat. anim.* 12,34, explica suficientemente por qué Palemón de Ténedos pudo ser llamado βρεφοκτόνος [*brefoktónos*, 'el que mata niños pequeños'] (*Lyc.* 229). En Salamina de Chipre los sacrificios humanos se reemplazaron por la βουθυσία [*buzysía*, 'sa-

equivalencia de hombre y animal puede llevar también a un intercambio repetido, como en la leyenda que rodea el culto de Ártemis de Muniquia: para expiar la muerte violenta de un oso que pertenecía a la diosa se debe sacrificar a una muchacha, pero en su lugar aparece una cabra; el hombre sustituye al animal y el animal al hombre. La mitología griega conoce también la aterradora inversión, el sacrificio de un hombre en lugar del animal: en el «hogar» de Delfos, Neoptólemo fue despedazado con los cuchillos del sacrificio. Acaso tales escenas no sean mera fantasía. Fanias de Éreso (fr. 25 Wehrli) ofrece un relato de los preparativos de la batalla de Salamina que no carece de coherencia interna: a la vista del enemigo, se sacrifican los σφάγια [*sfáguia*, 'víctimas']; corre la sangre, el fuego arde en los altares. Por casualidad, en este instante se está haciendo pasar a tres prisioneros persas. El fuego se aviva; de golpe el vidente, pronto secundado por toda la hueste de guerreros, ebrios de sangre y de muerte, exige que se mate a esos tres enemigos como σφάγια [*sfáguia*]; y así se hizo. En cierta ocasión, también César hizo «sacrificar» a unos amotinados;[59] y a los catilinarios se los creyó capaces de sellar su conjura con la ingestión de *splánchna* humanos. La Roma clásica delata una imaginación verdaderamente paleolítica.[60]

---

crificio de bueyes'], como sucedió también, al menos de modo transitorio, entre los cartagineses: G. Charles-Picard, *Les religions de l'Afrique antique*, París, 1954, 491; *cf. infra*, notas 59 y 66.

[59] Dión Casio 43, 24, 4, relacionado con el sacrificio del *equus October* por G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2.ª ed., Múnich, 1912, 421 n. 2. De Báquides, general de Antíoco IV, se decía que «sacrificaba» a prisioneros (ἔθυσεν εἰς τὸ φρέαρ [«los sacrificó arrojándolos a la cisterna»], Septuaginta, 1 *Ma.* 7,19). Sobre las analogías entre la pena capital y el sacrificio, v. K. von Amira, *Die germanischen Todesstrafen*, Abh. München, 1922.

[60] Salustio, *Cat.* 22; Dión Casio 37, 30, 3.

Acaso en ese contexto más amplio se haya hecho más patente lo que puede significar el sacrificio de un *trágos* en la *thyméle*. Los ritos de sacrificio rozan los cimientos de la existencia humana. En cuanto a la ambivalencia entre el furor sanguinario y el horror a la muerte violenta, en este doble aspecto de vida y de muerte, contienen algo profundamente inquietante; ¿tenemos derecho a decir: algo «trágico»? Nuestros testimonios acerca del sacrificio del macho cabrío ofrecido a Dioniso son escasos. Es difícil saber si en el macho cabrío hemos de ver encarnado a Dioniso mismo, o si el macho cabrío ha de tomarse, igual que Dioniso, como encarnación de un «*daímon* del año» o incluso de un rey que muere.[61] Los textos antiguos llaman al macho cabrío ene-

[61] La teoría de que Dioniso es sacrificado en forma de macho cabrío ha sido defendida sobre todo por Cook y Nilsson (n. 2). En Esparta, a Dioniso se le llamaba Ἔριφος [*Érifos*, 'el Cabrito'] (Hesiquio, εἰραφιώτης), y en el mito se transformaba en un ἔριφος (Apolodoro 3, 4, 3); pero ἔριφος [*érifos*, 'cabrito'] no es lo mismo que τράγος [*trágos*, 'macho cabrío'] (véase n. 27). La teoría del «démon del año» ha sido desarrollada por J. Harrison, en colaboración con F. M. Cornford y G. Murray, en *Themis*, 2.ª ed., Cambridge, 1927, 331 ss., 341 ss., y aceptada, con algunas modificaciones, por Webster, 128 s., y *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 5 (1958), 43 ss.; la criticaron Pickard-Cambridge, *Dith.* ¹, 185 ss., y Else, *Origin*, 27 s. Los textos orientales han sido interpretados según el *seasonal pattern* por Th. Gaster, *Thespis*, 2.ª ed., Nueva York, 1961. En realidad, ἐνιαυτός [*eniautós*, 'año'] aparece más bien raras veces personificado, y nunca se lo llama δαίμων [*dáimon*] (*cf.* *RE* V [1905], 2568 s.); y lo que es más importante, los fuegos «estacionales» parecen ser una interpretación secundaria, la designación más inofensiva de un rito más antiguo. Los fuegos que se encienden en situaciones de emergencia (*Notfeuer*, Jahn, *op. cit.* [n. 42], 34 s.) son más primitivos que los fuegos anuales; y los fuegos, lo mismo que los ritos de lucha, pueden tener lugar en cualquier época del año: los ritos son independientes de las estaciones. Evidentemente, el hombre ha tendido desde siempre a proyectar sus sentimientos sobre la naturaleza que lo rodeaba, y la invención de la agricultura y la introducción de un calendario anual de festi-

migo de Dioniso, convirtiendo su muerte en un triunfo de la agresión. Cuando Domiciano intentó limitar el cultivo de la vid, el epigrama de Eveno sobre la parra y el macho cabrío se volvió contra él como un arma poco menos que mortal: a la gente le gustaba asociar el macho cabrío que muere con el odiado emperador (Suetonio, *Dom.* 14,2; *Anth. Pal.* 9,75). Por otro lado está la «comedia de la inocencia», que atribuye al macho cabrío que mordisquea la vid la responsabilidad de su propia muerte. Tal vez incluso hubiera una especie de «resurrección» lúdica, como en las Bufonias: se cuenta que los τραγωιδοί [*tragodói*] recibían un odre lleno de vino;[62] y los odres de vino se hacían de pellejos de cabra. Así nos vemos conducidos de nuevo a la ambivalencia fundamental del sacrificio; acaso sea justamente esa ambivalencia la peculiaridad decisiva.

Cabe trazar, por lo menos a título de conjetura, algunas líneas esenciales que conducen de la situación del sacrificio a la tragedia. Una forma de la «comedia de la inocencia» es el lamento durante el sacrificio. Apenas hay testimonios directos de ello en el mundo griego, pero la costumbre se

---

vidades coadyuva a tal interpretación; aun así, el problema esencial para el hombre no es el invierno, sino el hombre.

[62] *Uter musti plenus* [«un odre lleno de vino dulce»], Evantio p. 13, 10 Wessner; Servio, *Schol. Dan.* a *Georg.* 2,380; Diomedes, p. 488. Otra posibilidad de resurrección jocosa sería que uno de los participantes vistiera la piel de la víctima y se pusiera a bailar; tales costumbres están abundantemente documentadas en otros lugares (Meuli, 242 n. 2), y sería tentador interpretar en este sentido la relación entre machos cabríos y sátiros, pero no hay documentos griegos que avalen esta conjetura. Marcial (3,24) observa expresamente que se castraba al macho cabrío en el instante del sacrificio; de modo análogo, al *equus October* se le arrancaba la cola (*cf.* H. Wagenvoort, *Serta philologica Aenopontana*, Innsbruck, 1962, 273 ss.). No sabemos si este rito estaba vinculado desde siempre al sacrificio dionisíaco del macho cabrío.

encuentra en otras partes, por ejemplo en Egipto.[63] En el centro de la tragedia desarrollada, ἀκμὴν πρὸς αὐτὴν ἡρμένης τραγωιδίας [*akmèn pròs autèn erménes tragodías*] (Tzetzes, *De trag.* 63), está el *kommós* ['canto de lamentación']. La acción del sacrificio se acompaña habitualmente de música de flauta; aunque en otros contextos el instrumento que acompaña la lírica coral es la cítara, en la tragedia predomina la flauta.[64] Y lo que es más importante, hay una forma de la «comedia de la inocencia» en la que el animal debe ser sacrificado por unos hombres enmascarados y disfrazados.[65] Los τραγωιδοί [*tragodói*] ocultan su identidad: no hay tragedia sin máscaras. Los coros de la tragedia muestran cierta preferencia por las máscaras de forasteros o de mujeres; cuando representan a atenienses, se trata, en todo caso,

[63] Heródoto 2,39 s.; Tibulo 1, 2,28; *cf.* Robertson Smith, *op. cit.* (n. 34), 299 ss., 430 ss. En Transilvania se mantuvo hasta el siglo XIX una ceremonia de matanza del cerdo llamada «monumento del puerco» (*Schweinegedenkmal*; v. H. von Wlislocki, *Aus dem Volksleben der Magyaren*, Múnich, 1893, 30), en la cual «el más joven de los varones casados se tiende de bruces en el suelo. No se le permite moverse en absoluto [...], mientras el ama de casa le coloca sobre la nuca, encima de un plato grande, la cabeza del cerdo, cocida o asada y coronada de ramas de abeto y siemprevivas; a continuación, todos los presentes empiezan a bailar alrededor de él, golpeando salvajemente el suelo con los pies y profiriendo gritos de júbilo. Si en algún momento se le cae el plato de la cabeza, cada uno de los convidados le asesta unos cuantos golpes al compañero tendido en el suelo»; *cf.* Ἰκάριοι τόθι πρῶτα περὶ τράγον ὠρχήσαντο [«Allí los icarios bailaron por primera vez alrededor del macho cabrío»]. Sobre el *kommós* de la tragedia, *cf.* especialmente Nilsson, *Opuscula* 1, 75 ss.

[64] H. Huchzermeyer, *Aulos und Kithara in der griechischen Musik*, tesis doctoral, Münster, 1930, 54 ss.

[65] Meuli, 228: «Los cazadores del distrito de Turudansk se embadurnan las caras de hollín; así el oso no los reconoce». En Wurtemberg se mata los cerdos el martes de carnaval; unos hombres enmascarados irrumpen en la casa y se llevan su parte de la carne fresca: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* VII, 1935-1936, 1083.

de hombres ancianos (Sófocles, *Ed. Col.* 112), y muy pocas veces de los jóvenes ciudadanos de Atenas que realmente son. Y si los griegos solían disfrutar con los nombres propios hasta tal punto que elevaron los catálogos de nombres al rango de forma poética, nunca se llama a un miembro de un coro trágico por su nombre propio (*cf.* Freud, 187).

Todo ello abona la siguiente hipótesis: los τραγωιδοί [*tragodói*] son originalmente un grupo de hombres enmascarados que han de ejecutar el sacrificio del macho cabrío que se celebra en primavera; se presentan con lamentos, cantos y disfraces, y al final se les permite comerse el animal. Es posible que la costumbre fuera originaria de Icaria. La seriedad y la alegría «satírica» quizá se entremezclaran de un modo peculiar. Los rudimentos de un *agón*, de una competición entre varios grupos, pueden haberse dado ya en fechas tempranas. La transformación que conduce a un nivel de alta literatura, con las formas de la lírica coral y la adaptación del mito heroico, sigue siendo un mérito singular, aunque se apoya en elementos preexistentes: el uso de las máscaras, el canto y la danza sobre la θυμέλη [*zyméle*], los lamentos, la música de flauta, el nombre de τραγωιδοί [*tragodói*], todo ello unido en la situación fundamental del sacrificio: el hombre frente a la muerte.

Podemos preguntarnos por qué se convirtió en tragedia justamente la τραγωιδία [*tragodía*] y no una hipotética *βοωιδία [*boodía*, 'canto del toro'] o una *κριωιδία [*kriodía*, 'canto del carnero']. En comparación con el toro y el carnero, el macho cabrío parece mucho menos atractivo. Pero quizá el motivo sea justamente éste: la víctima sólo cumple una función vicaria; se trata del desencadenamiento de una amenaza inexorable, situada en el ámbito psíquico, que apunta propiamente a los hombres. En el sacrificio del macho cabrío, tales impulsos quedan menos absorbidos que

en otros por el símbolo sobre el que se descargan; el contenido y la forma no acaban de coincidir, y así surge la necesidad de nuevas formas de expresión. Hacía mucho que el sacrificio del toro se había convertido en ceremonia oficial del Estado, en parte inalterable y bien establecida del rito de la *pólis*; en el sacrificio del macho cabrío, la costumbre aldeana permitía la «improvisación» (αὐτοσχεδιάζεσθαι [*autosjediátseszai*]) de la que habla Aristóteles; había alteraciones y ampliaciones. Precisamente porque no iba propiamente en serio pudo desarrollarse el juego de las máscaras. La θυμέλη [*zyméle*] admitía lo que difícilmente habría sido posible en un altar ordinario. Así, la τραγωιδία [*tragodía*] pudo llegar a representar la «trágica» *condition humaine*.

La τραγωιδία [*tragodía*] se emancipó del macho cabrío; y, sin embargo, la esencia del sacrificio impregna todavía la tragedia madura. En Esquilo, Sófocles y Eurípides, la situación del sacrificio, la matanza ritual, el θύειν [*zýein*, 'sacrificar'], constituyen el trasfondo, cuando no el centro de la acción. Basten algunos ejemplos. Pasemos por alto aquellas tragedias en las que toda la acción gira en torno a un sacrificio humano: *Ifigenia en Áulide*, *Ifigenia en Táuride*, *Las Bacantes*; Sófocles escribió una *Políxena*, Esquilo un *Penteo*. Eurípides usa el sacrificio humano como motivo secundario en muchas variaciones, en los *Heráclidas*, la *Hécuba*, *Las Fenicias*, el *Erecteo* y el *Frixo*; incluso convierte la muerte de Alcestis en un sacrificio y a Tánatos, la Muerte personificada, en sacerdote sacrificador, ἱερεὺς θανόντων [*hieréus zanónton*, 'sacerdote o sacrificador de los muertos'] (25); en la *Electra*, Orestes da muerte a Egisto con el cuchillo del sacrificador durante el sacrificio.[66] Pero lo que tiene alcan-

[66] Eurípides, *El.* 758 ss., 816, 838. También Clitemestra llega al sacrificio, 1125, 1132, 1142; más tarde dice Orestes: κατηρξάμαν [*kater-*

ce más general y mayor importancia es que en la tragedia, desde Esquilo en adelante, cualquier forma de muerte violenta puede llamarse θύειν [*zýein*]; la embriaguez homicida se convierte en un βακχεύειν [*bakjéuein*, 'celebrar las fiestas de Baco'].[67] Estas metáforas no se encuentran en la lírica coral más antigua. Pero esa imaginería no es algo superficial: si la tragedia se apoya por un lado en el mito heroico, por otro todo héroe es objeto de un culto y, por ende, de sacrificios.[68] La situación del sacrificio podría ser justa-

xáman, «inicié el sacrificio», «cumplí con el rito» (M. Fernández-Galiano)] (1222); *cf.* Murray en Harrison, *op. cit.* (n. 61), 356. Neoptólemo muere asesinado en Delfos mientras está sacrificando, Eur. *Andr.* 1112 ss.; Píndaro, *Nem.* 7,42, *Peán* 6,116 ss. En el *Cresfontes* de Eurípides, Polifontes muere asesinado durante el sacrificio (Higino, *Fab.* 137); *cf.* la leyenda de Tito Tacio, Dionisio de Halicarnaso 2, 52, 3. Acaso no sea casualidad que el escolio sobre Harmodio y Aristogitón observe expresamente que llevaron a cabo su acción Ἀθηναίης ἐν θυσίαις [«durante los sacrificios a Atenea»] (*Carm. Pop.* 895 Page).

[67] *Cf.* Eur. *Her.* 451 (y Wilamowitz *ad loc.*): Mégara, volviendo al altar que no la pudo proteger, clama por el ἱερεύς [*hieréus*, 'sacerdote', 'sacrificador'], el σφαγεύς [*sfaguéus*, 'matador']. Heracles mismo ejecutará el sacrificio (922; θῦμα 995); *cf.* n. 69. Sófocles, *El.* 1422 s.: φοινία δὲ χεὶρ στάζει θυηλῆς Ἄρεος... [«y la mano ensangrentada gotea del sacrificio de Ares»]. El uso metafórico de θύειν [*zýein*, 'sacrificar'] se encuentra una vez en Píndaro, fr. 78, nunca en los poetas líricos anteriores; luego se hace corriente en Timóteo (*Pers.* 29; *cf.* fr. 783 Page) y Filóxeno (fr. 283 Page); *cf.* esc. A a *Il.* 9,219. Sobre βακχεύειν [*bakjéuein*, 'celebrar las fiestas de Baco'], *cf.* Ésq. *Sept.* 498; Eur. *Hec.* 1077; *Her.* 1119; *Or.* 1493. Orestes como *gravis sacerdos* [«sacerdote mortífero»]: Accio, *Erígone* fr. 55 Ribbeck.

[68] Esto lo pasa enteramente por alto Else cuando escribe: «*The regular source of tragic material is heroic epic, not religious cult*» (*Origin*, 63). Los poetas trágicos se inspiran ciertamente en la poesía épica, en Estesícoro, etc.; pero ellos ven este «material» a la luz de su propia experiencia de la vida religiosa griega, para la cual el héroe no era un personaje puramente literario. Nos llevaría demasiado lejos—aunque no sería imposible—rastrear el rito de destrucción, de «sacrificio», en los

mente el punto en que el mito heroico y la τραγωιδία [*tragodía*] dionisíaca coincidieron.

Tres ejemplos pueden ilustrar esas relaciones. En primer lugar, las *Traquinias* de Sófocles. Heracles, antes del retorno, debe ofrecer un sacrificio (287), por lo cual Deyanira le envía la túnica de Neso, con el encargo expreso de vestirla por primera vez cuando ofrezca un sacrificio de bueyes a Zeus (ἡμέραι ταυροσφάγωι, 609). Debe presentarse ante los dioses como «sacrificador, nuevo y con nueva vestimenta» (613, *cf.* 659). Y así sucede: Heracles ofrece un sacrificio a Zeus en el cabo Ceneo de Eubea (750 ss.), luciendo la nueva túnica, sacrificando los toros. Pero «cuando se avivó la llama sangrienta de los venerables ritos» (ὅπως δὲ σεμνῶν ὀργίων ἐδαίετο φλὸξ αἱματηρά, 765 s.), en ese mismo instante empieza a arder también la túnica de Neso, abrasando a Heracles. El sacerdote y las víctimas, Heracles y los toros, sufren idéntico destino en los mismos ὄργια [*órguia*, 'ceremonias', 'ritos']. El mito de la muerte de Heracles se funda en un sacrificio de holocausto que se ofrecía en el monte Eta; el lugar de la «hoguera» ha sido excavado. Nilsson interpreta la costumbre como un «fuego anual» (*Jahresfeuer*), pese a que el testimonio literario relativo a esa fiesta decla-

---

casos de Eteocles y Polinices, de Ayante, Antígona o Edipo rey. Es significativo, sin embargo, que incluso aquellas piezas de Eurípides que parecen anticipar a Menandro culminen en un sacrificio: *Hel.* 1554 ss., *Ión* 1124 ss. R. Merkelbach ha llamado mi atención sobre el único drama conservado de los mayas: *Der Mann von Rabinal, oder der Tod des Gefangenen, Tanzspiel der Maya-Quiché*, traducción e introducción de E. W. Palm, Fráncfort, 1961 [cast., *Rabinal-achí* (*El varón de Rabinal*), trad. de L. Cardoza y Aragón, Guatemala, Ministerio de Educación Pública, 1953; repr. en J. Cid Pérez y D. Martí de Cid, *Teatro indio precolombino*, Ávila, Aguilar, 1964]: aquí la pieza entera es un ἄρχεσθαι del sacrificio humano que constituye su final.

ra que era quinquenal.[69] Lo primario no es el simbolismo de la naturaleza, sino las acciones y pasiones humanas. Los hombres, fascinados por su propio poder sobre el fuego, celebran la destrucción de lo viejo, «originalmente» tal vez la muerte del viejo rey. El mito interpreta el rito de sacrificio que impregna todavía la tragedia.

En segundo lugar, la *Medea* de Eurípides. En la culminación del célebre monólogo resuena el lenguaje del rito de sacrificio (1053 ss.): «Pero aquel a quien no le sea dado asistir a mi sacrificio, él sabrá»:

ὅτωι δὲ μὴ
θέμις παρεῖναι τοῖς ἐμοῖσι θύμασιν,
αὐτῶι μελήσει...

[69] Sobre las excavaciones del monte Eta, v. M. P. Nilsson, *Archiv für Religionswissenschaft* 21 (1932), 310 ss. = *Opuscula* I, Lund, 1951, 348 ss.; Y. Béquignon, *La vallée du Spercheios*, París, 1937, 204 ss.; el testimonio principal es el escolio T a *Il.* 22,159: καὶ νῦν Οἰταῖοι Ἡρακλεῖ πεντετήριον ἀγῶνα ποιοῦντες βύρσας διδόασιν [«Aún ahora los eteos, cuando celebran las competiciones quinquenales en honor de Heracles, dan pieles curtidas»] (a los atletas vencedores); βύρσα [*býrsa*] es normalmente la piel del buey (en el pasaje homérico se lee βοείην [*boéien*, 'una piel de buey']), lo que presupone la βουθυσία [*buzysía*, 'sacrificio de bueyes']. En el cabo Ceneo había un altar de Zeus supuestamente fundado por Heracles: Sófocles, *Tr.* 752 s.; Apolodoro 2, 7, 7, 7. Sobre los testimonios más antiguos del mito, *cf.* S. G. Kapsomenos, *Sophokles' Trachinierinnen und ihr Vorbild*, Atenas, 1963, 1 ss. Muchas pinturas de vasos muestran a Heracles como θυτήρ [*zytér*, 'sacrificador'], *cf.* Rizza, *op. cit.* (n. 37); a veces se lo representa con «vestimenta nueva» en lugar de la piel de león, sosteniendo un cántaro (por ejemplo, Berlín 3232 = *ARV*², 117,2), pero la presencia de sátiros hace difícil reconocer aquí el suceso del cabo Ceneo. En Sófocles, Hilo es forzado a sacrificar a su padre (1192); el mito tebano muestra la inversión de esta situación: Heracles quema a sus hijos (Ferecides, *FGrHist* 3 F 14; Apolodoro 2, 4, 12). Píndaro describe la hoguera de la fiesta correspondiente, la llama que «asciende al cielo con humo fragante de grasa» (*Isthm.* 4,67).

La matanza de los niños es, pues, un sacrificio secreto, una ἀπόρρητος θυσία [*apórretos zysía*]. ¿Se trata de una mera metáfora? Las pinturas de vasos muestran a Medea dando muerte a sus hijos ante un altar.[70] Por casualidad estamos bien informados acerca del rito del templo de Hera Acrea de Corinto, que subyace al mito corintio de Medea: siete niñas y siete niños corintios pasaban un año internados en el santuario de Hera, donde se enseñaban las tumbas de los hijos de Medea. Llevaban vestimenta negra. La culminación y el término de su servicio era un sacrificio celebrado durante la fiesta de la Acrea, el sacrificio de una cabra negra. Era un holocausto, un ἐναγίζειν [*enaguítsein*], e iba unido a aquella forma especial de la «comedia de la inocencia» que ya hemos mencionado: la cabra misma tenía que desenterrar el cuchillo o la espada con la que iba a ser sacrificada. Luego el arma se volvía a enterrar, según se decía, hasta el año siguiente.[71] Una vez al año, el instrumento

[70] *Cf.* los reglamentos de sacrificios como γυναικὶ οὐ θέμις, ξένῳ οὐ θέμις [«Prohibido a las mujeres, prohibido a los forasteros»], *SIG* 3.ª ed., 1024,9 y 27; Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, n.º 63, 66; Eur. *Iph. Taur.* 1226 ss. Pohlenz no entendió el carácter ritual del lenguaje de Medea 1053 ss.; *cf.* el comentario de D. L. Page, Oxford, 1938, *ad loc.*, quien considera esas palabras, sin embargo, «*simply a macabre metaphor*». Las tres pinturas de vasos (París, Cab. des Méd. 876; Louvre K 300; Múnich 3296; véase F. Brommer, *Vasenlisten zur griechischen Heldensage*, 2.ª ed., Marburgo, 1960, 349) están reproducidas en L. Séchan, *Études sur la tragédie grecque dans ses rapports avec la céramique*, París, 1926, 403 s. y pl. 8.

[71] Sobre el rito corintio, *cf.* M. P. Nilsson, *Griechische Feste*, Leipzig, 1906, 58, quien no cita, sin embargo, las fuentes más importantes: Focio, ed. Reitzenstein, *s. v.* αἰγὸς τρόπον; Zenobio, Cod. Athous 2,30 p. 361,12 ss. Miller (abreviado en *App. Prov.* 4,16; Zenobio y el *Appendix Proverbiorum* leen erróneamente οἶς [*óis*, 'oveja'] por αἶξ [*áix*, 'cabra']). Marcelo, *ap.* Eus. *Adv. Marc.* 1,3 (ed. Klostermann, Berlín, 1906, fr. 125). Marcelo dice: φασὶν γὰρ Μήδειαν ἐν Κορίνθῳ τὰ τέκνα ἀποκτείνασαν

de la destrucción emerge de la oscuridad de la tierra, para volver a quedar enterrado en el mismo lugar, y es casi olvidado durante el resto del año. Es patente que la cabra negra moría como víctima sustitutiva de los niños, que luego quedaban libres de su obligación. El mito relataba que los hijos de los corintios tenían que cumplir con ese deber para expiar el crimen del que fueron víctimas los hijos de Medea, muertos y enterrados en el recinto sagrado de Hera

---

κατακρύψαι τὴν μάχαιραν αὐτόθι· τοὺς δὲ Κορινθίους κατὰ χρησμὸν αὐτοῖς δοθέντα αἶγα μέλαιναν ἐναγίζοντας ἀπορεῖν μαχαίρας· τὴν δὲ αἶγα σκάλλουσαν τῷ ποδὶ τὴν Μηδείας ἀνευρεῖν μάχαιραν [«Pues se cuenta que Medea, tras haber dado muerte a sus hijos en Corinto, ocultó el cuchillo allí mismo, y que los corintios, obedeciendo a un oráculo que se les dio, quisieron ofrecer en holocausto una cabra negra, pero les faltaba un cuchillo; y la cabra, removiendo el suelo con la pata, encontró el cuchillo de Medea»]. Zenobio dice esencialmente lo mismo, pero describe el rito con más detalle: ...οἱ δὲ Κορίνθιοι θύοντες ἀνὰ πᾶν ἔτος διὰ ζ' ἠιθέων καὶ παρθένων ὡσαύτως ζ' κρύπτουσι τὸ ξίφος ἐν τῷ ἱερῷ· τοῦ δὲ ἔτους περιελθόντος οἱ κληρωθέντες νέοι θύουσιν, ἡ δὲ οἶς ... ἀνιχνεύει τὸ ξίφος [«... y los corintios, que celebran cada año un sacrificio llevado a cabo por siete mancebos y por siete doncellas, ocultan el puñal en el santuario; al haber transcurrido un año, los jóvenes elegidos por sorteo llevan a cabo el sacrificio, y la oveja [...] descubre el puñal»]. La «comedia de la inocencia» es especialmente patente en Focio: οἱ τὴν παροχὴν μεμισθωμένοι γῇ κρύψαντες τὴν μάχαιραν ἐσκήπτοντο ἐπιλελῆσθαι... [«los encargados de los suministros, tras haber ocultado el cuchillo bajo tierra, fingieron haberlo olvidado...»] (=Paus. Gr. ed. Erbse η 2) ...μετὰ τὸ ἐναγίσαι τὴν μάχαιραν ἀποκρύπτουσι, τῷ δὲ ἑξῆς ἔτει τὸ μέλλον πάλιν ἐναγίζεσθαι ἱερεῖον... [«después del sacrificio, esconden el cuchillo, y al año siguiente a su vez la víctima que va a ser sacrificada...»] (=Paus. Gr. ed. Erbse α 42; *cf.* Zenob. *Par.* 1,27; Hesiquio, *s. v.* αἶξ αἶγα; *Suda* αι 235, etc.). No queda del todo claro si el cuchillo permanecía enterrado durante todo el año o si se lo retiraba y volvía a esconder, pero para el significado del rito eso no tiene mucha importancia. El destino de la cabra era proverbial: *Com. adesp.* fr. 47 Demianczuck; Clearco, fr. 83a Wehrli; la anécdota se transmitió incluso a los árabes y a los indios: S. Fraenkel, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 46 (1892), 737 ss.; R. Pischel, *ib.* 47 (1893), 86 ss. Además de los paremiógrafos, el testimonio principal sobre el rito

Acrea, y que la misteriosa espada que se desenterraba y se volvía a enterrar cada año era la misma espada con la que Medea había dado muerte a sus hijos. No vamos a indagar aquí hasta qué punto el rito, con su mito concomitante, se presta a ser entendido como una ceremonia de iniciación; en todo caso, la metáfora del θῦμα [*zýma*, 'ofrenda', 'víctima', 'sacrificio'], en la culminación del drama de Eurípides, remite a un rito de sacrificio en el que se daba forma al misterio de la muerte.

Y finalmente, el *Agamenón* de Esquilo. El lenguaje del rito de sacrificio atraviesa esa pieza como un *leitmotiv*. El canto coral empieza con el presagio de las dos águilas que desgarran o «sacrifican» (θυόμενοι [*zyómenoi*], 137) una liebre preñada, a lo que corresponde la exigencia de la divinidad de recibir «otro sacrificio» (σπευδομένα θυσίαν ἑτέραν, 151). Así, Agamenón se convierte en «sacrificador de su propia hija» (ἔτλα δ' οὖν θυτὴρ γενέσθαι θυγατρός, 224, *cf.* 215), y luego una desgracia lleva a otra. Cuando llega la noticia de la victoria de Agamenón y de su inminente retorno, Clitemestra prepara unos grandes sacrificios (83 s.; 261 ss.; 587 ss.). ¿Está ardiendo el fuego sobre el altar de la *orchéstra*? En el palacio, unos rebaños de ovejas están prestos «para el sacrificio» (πρὸς σφαγάς, 1056 s.); pero en lugar del aroma del sacrificio, Casandra barrunta el asesinato (1309 s.) y llama a la ὀλολυγή [*ololygué*, 'grito de dolor'] so-

---

corintio es Parmenisco, en el escolio a Eurípides, *Med.* 264; vestimenta negra: Pausanias 2, 3, 7. El que Medea mató a sus hijos, aunque a pesar suyo, en el templo de Hera Acrea se leía ya en Eumelo (Paus. 2, 3, 11); como parecía extraño que los corintios tuvieran que expiar el crimen de Medea, se cambió el mito de modo que los corintios se convirtieron en asesinos de los niños. Sobre la relación con los ritos de iniciación, v. A. Brelich, *Studi e materiali di storia delle religioni* 30 (1959), 227 ss.; *cf.* también G. Dobesch, *Wiener Studien* 75 (1962), 83-89.

bre el θῦμα [*zýma*, 'sacrificio'] inaudito que está a punto de suceder: el sacrificador merece la lapidación (θῦμα λεύσιμον [*zýma léusimon*, literalmente, 'sacrificio de lapidación']).[72] Luego Clitemestra se jacta de haber dado muerte a su esposo «para Ate y Erinia», o sea como sacrificio (1433, *cf.* 1415 ss.). Más tarde intenta declinar la responsabilidad del crimen: fue el propio *alástor* ['espíritu vengador'] de Atreo quien mató, o más bien «sacrificó», a Agamenón, de la misma manera que en las grandes fiestas de sacrificios sucumben primero las víctimas más pequeñas y luego las grandes. Otra víctima es Casandra, quien se encamina a la muerte con pleno conocimiento de ello: «Como una vaca arreada por el dios te acercas de buen grado al altar» (1297 s.). Un sacrificio conduce a otro: al final, Orestes es la víctima de las Erinias. «Sobre el sacrificado, este canto», reza el estribillo (ἐπὶ δὲ τῶι τεθυμένωι τόδε μέλος, *Eum.* 329 ss.; *cf.* 305).

Una vez más, no se trata de meras metáforas ni de ornamentos estilísticos. Agamenón muere «como se mata a un buey junto al pesebre» (*Od.* 4,535; 11,411); para ser exactos, Clitemestra arroja sobre él una red y lo derriba con un hacha (πέλεκυς [*pélekys*], βουπλήξ [*bupléx*]): así, en efecto, se solía matar a los toros. La célebre copa de oro de Vafio muestra un toro atrapado en una red; fue adorno de la mesa de un monarca micénico que se hacía agasajar como vencedor del toro. En su visión, Casandra ve a Agamenón como

[72] Sobre θῦμα λεύσιμον [*zýma léusimon*], véase E. Fraenkel, Oxford, 1950, *ad loc.*; no cita la analogía decisiva de un rito de sacrificio, el sacrificio que se ofrecía a Dioniso en Ténedos (Eliano, *De nat. an.* 12,34): ὅγε μὴν πατάξας αὐτὸ τῷ πελέκει λίθοις βάλλεται τῇ ὁσίᾳ καὶ ἔστε ἐπὶ τὴν θάλατταν φεύγει [«Sin embargo, al que lo ha matado con el hacha se le arrojan piedras, según el rito sagrado, y huye hasta llegar al mar»]. *Cf.* el *aítion* del sacrificio de toros de Lindos, Filóstrato, *Im.* 2,24; el rito de momificación, Diod. Sic. 1,91; *cf. infra*, n. 74.

un toro atrapado en el «ingenio de negros cuernos», esto es, en la red del toro.[73] Su sangre es recogida en un bacín (1129; *cf.* 1540); también eso es un rasgo del rito.

Tenemos muy pocos testimonios sobre los cultos de Argos; pero conjeturar que el mito de la muerte de Agamenón estaba relacionado con el rito del sacrificio, con un sacrificio de toros (βουφόνια [*bufónia*]), de modo análogo a como la muerte de los hijos de Medea se relacionaba con el sacrificio de la cabra en la fiesta corintia de la Acrea, no es mera fantasía. El toro como símbolo del rey debió de jugar un papel importante en el mundo micénico-minoico. Más tarde, el simbolismo del toro se concentra en el santuario principal de la llanura argiva, el Hereo. Allí encontramos las manadas de vacas sagradas, a Zeus mismo como toro, a Ío como vaca y al hijo de ambos, Épafo, a su vez como toro de Apis, y por añadidura a Cléobis y Bitón en lugar de los bueyes que arrastran el carro sagrado. Pero lo más notable es la figura de Argo Panoptes, muerto por Hermes, que parece ser el epónimo de la región y de la ciudad. Argo, después de haber matado el toro, se vistió con su piel, y fue muerto a su vez por Hermes, el «matador de toros». Como se ha visto desde hace mucho, el epíteto Panoptes lo convierte, en el fondo, en un doble de Zeus. Acaso se entienda ahora cómo la comunidad de Argos surgió del crimen primordial de la muerte de Argo y recibió de él su nombre. Fue un «sacrificio que merece la lapidación». Pausanias (2, 17, 1) menciona unos «sacrificios secretos» celebrados en el

[73] Esquilo relaciona la red con la pesca, 1382, 1432, pero ἄγρευμα θηρός [*ágreuma zerós*, «trampa de cazar fieras» (M. Fernández-Galiano)] *Choe.* 998; la crátera Boston 63.1246 (A. Vermeule, *American Journal of Archaeology* 70 [1966], 1 ss., lám. 1-3) muestra una especie de vestimenta al estilo de Cos. Sobre Esquilo, *Ag.* 1127, *cf.* la discusión de Fraenkel.

Hereo,[74] que posiblemente precedían a la festividad principal de las Hereas, del mismo modo que en Atenas caían en el último mes del año las Bufonias, a las que seguía la fiesta del año nuevo, las Panateneas.

[74] Sobre los cultos celebrados en el Hereo, véase Ch. Waldstein, *The Argive Heraeum* I, Boston, 1902, I ss.; Nilsson, *op. cit.* (n. 71), 42 ss. Los mitos se contaban ya en la poesía épica antigua en cuatro versiones distintas por lo menos: Danais, Foronis, Egimio, catálogos hesiódicos; *cf.* E. Meyer, *Forschungen zur alten Geschichte* I, Halle, 1892, 67 ss. La relación con Egipto puede ser, sin embargo, mucho más antigua de lo que Meyer creía; *cf.* Astour, *op. cit.* (n. 30), 80 ss., y T. T. Duke, *Classical Journal* 61 (1965), 134. «Eubea»: Pausanias 2, 17, 1; manadas de vacas sagradas: escolio a Píndaro, *Nem.* pp. 3 s. Drachmann; Argo e Ío en el santuario: Apolodoro 2, 1, 3; Zeus transformado en toro: Esquilo, *Suppl.* 301; Épafo = Apis: Heródoto 2,153; Meyer, *op. cit.*, 78; = *apopi* 'toro': Duke, *op. cit.*; Argo envuelto en la piel de buey: Apolodoro 2, 1, 2; escolio a Eurípides, *Phoen.* 1116; pinturas de vasos, por ejemplo, *ABV* 148,2 = Cook III, 632; *ARV*², 579,84 = Cook III, 633; *ARV*², 1409,9 = Cook I, 460. Los genealogistas distinguen al rey Argo de Argo Panoptes, aunque discrepan acerca de la relación entre los dos (Hes. en Apolod. 2, 1, 3, 3; Ferecides, *FGrHist* 3 F 66/67, con el comentario de Jacoby). El rey Argo es claramente el personaje secundario (*cf.* Meyer, *op. cit.*, 90); por consiguiente, el culto que se rendía a Argo (Varrón, *ap.* Agustín, *De civ. Dei* 18,6) debió de estar destinado originalmente a Argo Panoptes. Ζεὺς πανόπτης [«Zeus Panoptes»]: Esquilo, *Eum.* 1045; *cf.* Preller y Robert, *op. cit.* (n. 36), 396 n. 1. Meyer afirmaba que no hay respuesta a la pregunta: «¿Cómo explicar que él [Argo], es decir, originalmente Zeus, sea muerto por Hermes?» (*op. cit.*, 72 n. 1). Sobre la muerte del rey primitivo, *cf. Historia* 11 (1962), 365 ss. Hermes aparece designado como βουφόνος [*bufónos*, 'matador de toros'] en *Hymn. Merc.* 436. Lapidación simbólica de Hermes por haber dado muerte a Argo: Janto, *FGrHist* 765 F 29; Anticlides, *FGrHist* 140 F 19; Eust. p. 1809,38 ss. Varrón (Agustín, *De civ. D.* 18,6, del libro *De gente populi romani*; Varrón, *De re rust.* 2, 5, 4) menciona a un héroe argivo llamado Homogiro (corregido *homagiros* por Wilamowitz en la edición de Varrón, *De re rust.*, de G. Goetz, Leipzig, 1912, pasando por alto, sin embargo, el pasaje paralelo de Agustín), equivalente al *buzýges* ático muerto por el rayo. ¿Acaso su nombre significaba, en un rito argivo de bufonia, «aquel que conduce al toro alrededor del altar» (*cf.* notas 37 y 44)?

No todos los problemas se pueden resolver. La intención de este ensayo tampoco ha sido mostrar *el* origen de la tragedia, sino tan sólo seguir la pista que nos brinda la palabra τραγωιδία [*tragodía*]. Ha resultado que la tradición acerca del sacrificio del macho cabrío merece ser tomada en serio, pues nos conduce a las profundidades de la evolución prehistórica, así como al centro de la tragedia. Lo cual no desmerece la originalidad de los griegos. Lo singular de su hazaña destaca aún más si la comparamos con lo que surgió de semejantes raíces en otras culturas: ritos de caza y de guerra, sacrificios humanos, gladiadores o corridas de toros. Quizá la transformación y la sublimación logradas por los poetas griegos sean tan radicales que los «orígenes» primitivos parezcan haber quedado reducidos a nada. ¿O es que los mayores poetas sólo dan expresión sublime a lo que estaba contenido ya en los estadios más primitivos de la evolución humana? La existencia humana cara a cara con la muerte: tal es el núcleo de la τραγωιδία [*tragodía*].

LA LEYENDA DE LAS CECRÓPIDAS Y LAS ARREFORIAS

DEL RITO DE INICIACIÓN A LAS FIESTAS PANATENEAS[1]

Quien ascienda por el serpenteante camino de la Acrópolis de Atenas, mientras aquellos luminosos contornos de mármol, aquellas columnatas y viguerías se entrecruzan y se despliegan en un juego de alternancias, se sentirá embargado una y otra vez por el misterio de la edad clásica de Grecia, hazaña única y singular que no podemos sino tomar tal como es y asimilarla. Pero si luego uno intenta penetrar en el detalle, comprender, hasta donde pueda, cuanto aún nos sea dado alcanzar y elevarlo a conciencia, entonces la dicha puede trocarse de improviso en desconcierto. Cuántas cosas prístinas, oscuras, difíciles o imposibles de entender se precipitan sobre el que nació después: el muro sagrado de los pelasgos y el monumento del Erecteo, la virgen armada y la serpiente, centauros y monstruos de tres cuerpos, el nacimiento de la tierra y el nacimiento de la cabeza de Zeus... Enigmas sobre enigmas. Y, sin embargo, esos dos elementos, lo extraño y primitivo y lo clásico, posiblemente guardan entre sí una relación necesaria, de tal modo que lo uno no haya seguido a lo otro poco menos que por azar, sino que lo más reciente y grandiosamente desarrollado se alimente de la fuerza vital de lo

[1] Versión revisada de una conferencia pronunciada en la reunión de la Mommsen-Gesellschaft celebrada en Kassel el 20 de mayo de 1964. Reitero mi agradecimiento a todos los participantes con los que tuve ocasión de discutir a continuación, por sus múltiples sugerencias. Agradezco además al Instituto Arqueológico Alemán de Atenas la simpatía y el apoyo que recibí durante mi estancia en Atenas en abril de 1964.

más antiguo como la flor vive de la raíz. Cuando se intenta rastrear esas relaciones, cualquier pormenor de la tradición antigua acerca de los cultos, los ritos y los mitos del entorno de la Acrópolis adquiere importancia; tal vez de cuando en cuando asome una relación significativa.

Pausanias (1, 27, 3) escribe en su periégesis de la Acrópolis, inmediatamente después de describir el Erecteo con el altar de Posidón-Erecteo, con el antiguo ξόανον [*xóanon*, 'estatua', 'escultura' (de madera)] y la lámpara dorada de Atenea, el recinto de Pándroso y el olivo sagrado: «Y lo que más asombro me causó no es ciertamente del todo comprensible, pero voy a describir cómo sucede más o menos. Dos doncellas residen no muy lejos del templo de Atenea Polias; los atenienses las llaman arréforas. Éstas llevan durante cierto tiempo un determinado modo de vida junto a la diosa; pero al aproximarse la fiesta ejecutan de noche los siguientes ritos: cargan sobre la cabeza lo que la sacerdotisa de Atenea les da para llevar, sin saber ni siquiera ella qué es lo que les da y sin saberlo tampoco las que lo llevan. Hay en la ciudad un recinto sagrado de la llamada Afrodita en los Jardines, no muy lejos de allí, y lo atraviesa un sendero natural que desciende bajo tierra; por éste bajan las doncellas. Abajo dejan lo que han traído, reciben otra cosa y se la llevan, encubierta como está. Luego se despide a las doncellas, y en su lugar llevan a otras a la Acrópolis».[2]

[2] Ἃ δέ μοι θαυμάσαι μάλιστα παρέσχεν, ἔστι μὲν οὐκ ἐς ἅπαντα γνώριμα, γράψω δὲ οἷα συμβαίνει. παρθένοι δύο τοῦ ναοῦ τῆς Πολιάδος οἰκοῦσιν οὐ πόρρω, καλοῦσι δὲ Ἀθηναῖοι σφᾶς ἀρρηφόρους· αὗται χρόνον μέν τινα δίαιταν ἔχουσι παρὰ τῇ θεῷ, παραγενομένης δὲ τῆς ἑορτῆς δρῶσιν ἐν νυκτὶ τοιάδε· ἀναθεῖσαί σφισιν ἐπὶ τὰς κεφαλὰς ἃ ἡ τῆς Ἀθηνᾶς ἱέρεια δίδωσι φέρειν, οὔτε ἡ διδοῦσα ὁποῖόν τι δίδωσιν εἰδυῖα οὔτε ταῖς φερούσαις ἐπισταμέναις. ἔστι δὲ περίβολος ἐν τῇ πόλει τῆς καλουμένης ἐν Κήποις Ἀφροδίτης οὐ πόρρω καὶ δι' αὐτοῦ κάθοδος ὑπόγαιος αὐτομάτη. ταύτῃ κατίασιν αἱ παρθένοι. κάτω μὲν δὴ τὰ φε-

Desde el punto de vista lingüístico, el texto no presenta dificultades, excepto la cuestión de si el genitivo τῆς καλουμένης ἐν Κήποις Ἀφροδίτης [«de la llamada Afrodita en los Jardines»] depende de περίβολος [*períbolos*, «un recinto sagrado»] o más bien de οὐ πόρρω [*u pórro*, «no muy lejos»]; con lo cual se entremezcla el problema topográfico de que el conocido santuario de Afrodita en los Jardines no se encuentra ἐν τῇ πόλει [*en tê pólei*, «en la ciudad»], sino fuera de la ciudad, en la orilla del Iliso. Al respecto fueron decisivas las excavaciones norteamericanas llevadas a cabo en los años treinta en la ladera norte de la Acrópolis. Allí descubrió Oscar Broneer, debajo del Erecteo, un poco hacia el este, un santuario de Eros y Afrodita, de identificación segura gracias a las ofrendas votivas y las inscripciones, y lo relacionó inmediatamente con el περίβολος ἐν τῇ πόλει [*períbolos en tê pólei*, «recinto sagrado en la ciudad»] mencionado por Pausanias. El recinto desemboca en una grieta entre las rocas. Desde entonces los arqueólogos se atreven confiadamente a identificar también los restos de un imponen-

ρόμενα λείπουσιν, λαβοῦσαι δὲ ἄλλο τι κομίζουσιν ἐγκεκαλυμμένον· καὶ τὰς μὲν ἀφιᾶσιν ἤδη τὸ ἐντεῦθεν, ἑτέρας δὲ ἐς τὴν ἀκρόπολιν παρθένους ἄγουσιν ἀντ' αὐτῶν. En los *codices recentiores* (siglo XVI) ἐς ἅπαντα [*es hápanta*, 'del todo'] está reemplazado por ἐς ἅπαντας [*es hápantas*, 'para todos'], corrección que acogen todas las ediciones modernas. En contra de tal enmienda figura el hecho de que γνώριμος [*gnórimos*, aquí 'comprensible'] se enlaza regularmente con un dativo de persona (por ejemplo, Platón, *Sof.* 218e ἄρ' οὐ πᾶσι γνώριμον... [«no es algo bien conocido de todos» (A. Tovar)]), mientras que εἰς ἅπαντα [*eis hápanta*, 'del todo'] en función adverbial está documentado precisamente en unión con adjetivos (Sófocles, *Trach.* 489 ἔρωτος εἰς ἅπανθ' ἥσσων [«por el amor del todo vencido»], *cf.* Esquilo, *Prom.* 736); además, γράψω δὲ [«pero voy a describir...»] es la antítesis consecuente de οὐκ ἐς ἅπαντα γνώριμα [«no del todo comprensible»]. Para la acepción γνώριμος [*gnórimos*] 'claro, inteligible', *cf.* Filón, *De sobr.* 35; *De decal.* 82; *De Cher.* 16, etc.; para γνώριμος ἐς [*gnórimos es*], *cf.* Pausanias 7, 17, 12.

te edificio situado al oeste del Erecteo, junto al muro septentrional del castillo, como la «casa de las arréforas». En el patio de este edificio, una galería subterránea con escalones desciende abruptamente; de las excavaciones realizadas, con enormes dificultades técnicas, en 1938 resultó que en este lugar se había excavado un pozo en el siglo XIII a. C. Podemos suponer que de ese pozo dependía la suerte de la πόλις [*pólis*, 'ciudad'] de Atenas durante el período de crisis de la invasión de los pueblos del mar y la migración dórica. El pozo fue cegado en el siglo XII, pero ya entonces se restauró la escalera, con toda probabilidad justamente para los actos de culto descritos por Pausanias. La escalera desemboca en una gruta situada debajo de la casa de las arréforas, habitualmente llamada la gruta de Aglauro; desde allí se llega fácilmente al recinto de Afrodita. Podemos, pues, seguir el camino de las arréforas, por así decir, paso a paso; incluso podemos fechar la introducción del rito con cierta probabilidad en el siglo XII a. C. Si antaño se hablaba de la «descripción deliberadamente oscura y en algunos pasos sumamente confusa» de Pausanias,[3] ese juicio ya no se sostiene. El relato es oscuro sólo en el sentido de que Pausanias no ofrece ninguna interpretación de los actos que describe; las fuentes en las que habitualmente se apoya parecen

[3] J. Toepffer, *Attische Genealogie*, Berlín, 1889, 121; la edición de O. Jahn y A. Michaelis (*Arx Athenarum a Pausania descripta*, 3.ª ed., Bonn, 1901) coloca una *crux* ante δι' αὐτοῦ [*di' autû*, «a través del mismo»]. Los informes sobre las excavaciones de O. Broneer: *Hesperia* 1 (1932), 31-55; 2 (1933), 329-417; 4 (1935), 109-188; sobre la «casa de las arréforas», véase G. P. Stevens, *Hesperia* 5 (1936), 489 ss.; sobre la galería subterránea, O. Broneer, *Hesperia* 7 (1938), 168 ss.; 8 (1939), 317-433; *cf.* los resúmenes de I. T. Hill, *The Ancient City of Athens*, Londres, 1953, 12 s., 101 s., y S. E. Iakovidis, Η μυκηναϊκή ἀκρόπολις τῶν Ἀθηνῶν, Atenas, 1962, 128 ss. Sobre «Afrodita en los Jardines» junto al Iliso, Pausanias 1, 19, 2; Plinio, *Nat. hist.* 36, 16; E. Langlotz, *Sitzungsber. Heidelberg* 1953/4, 2.

haber fallado en este punto: de ahí el οὐκ ἐς ἅπαντα γνώριμα [«no del todo comprensible»]. Para nosotros se trata de un caso afortunado: tenemos la descripción pura del δρώμενον [*drómenon*, 'hecho', 'acción'], sin las acostumbradas explicaciones referidas al mito o al simbolismo de la naturaleza; si Pausanias mismo o algún autor más antiguo había observado el rito tiene menor importancia.

Estamos en condiciones de complementar la descripción de Pausanias en algunos puntos, aunque el material de las fuentes sobre las ἀρρηφόροι [*arreféroi*, 'arréforas'] y su fiesta no mana precisamente en abundancia.[4] En la *Lisístrata* de Aristófanes, las mujeres ensalzan sus aportaciones a la *pólis*; y en primer lugar se dice (v. 641): «Cuando tenía siete años, fui inmediatamente ἀρρηφόρος [*arreféros*]». Por consiguiente, se trataba de un servicio importante que una niña prestaba al Estado. Un cliente de Lisias (21,5) menciona, entre las *leitourgíai* ['servicios públicos'] por él prestadas, ἀρχιθεωρία καὶ ἀρρηφορία καὶ ἄλλα τοιαῦτα [«la dirección de una embajada, la arreforia y otras cosas por el estilo»]. Una comedia de Menandro se titula Ἀρρηφόρος ἢ αὐλητρίς [«La arréfora o la flautista»]. También Dinarco había mencionado el ἀρρηφορεῖν [*arreforéin*, 'ejercer de arréfora'] en un discurso perdido (fr. VI, 4 B.-S. = Harpocración *s. v.*); lo trataron detalladamente los atidógrafos y Calímaco en

[4] *Cf.* J. E. Harrison y M. de G. Verrall, *Mythology and Monuments of Ancient Athens*, Londres, 1890, XXVI ss.; Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1903 (reimpr. 1957), 131 ss.; J. G. Frazer, *Pausanias* II, 1898, 344 s.; L. R. Farnell, *Cults of the Greek States* III, 1907, 89 ss.; A. B. Cook, *Zeus* III, 1940, 165 ss.; L. Deubner, *Attische Feste*, 1932, 9 ss.; F. Hiller von Gaertringen, *RE* VI (1907), 549-551; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* I, 2.ª ed. 1955, 441 s.; F. R. Adrados, «Sobre las Arreforias o Erreforias», *Emerita* 19 (1951), 117-133; K. Kerényi, *Die Jungfrau und Mutter der griechischen Religion*, Zúrich, 1952, part. 37 ss., 52 ss.

la *Hécale*. Los escolios y las enciclopedias han conservado por lo menos algunos detalles importantes: cuatro niñas de familias nobles eran elegidas, probablemente por el pueblo (ἐχειροτονοῦντο [*ejeirotonûnto*, 'eran elegidas por votación' (a mano alzada)]), entre las cuales a su vez se elegían dos, y éstas iniciaban el trabajo de tejer el peplo que en las Panateneas se le entregaba a Atenea.[5] La *Suda* recuerda el término técnico: ὁ βασιλεὺς ἐπιώψατο ἀρρηφόρους [«El arconte rey designaba a las arréforas»]. Esa palabra ἐπιόψασθαι [*epiópsaszai*], que Homero (*Il.* 9,167; *Od.* 2,294) emplea todavía en sentido profano, se usa en el período clásico solamente en el lenguaje religioso ático;[6] designa

[5] Harpocración: ἀρρηφορεῖν... δ' μὲν ἐχειροτονοῦντο δι' εὐγένειαν ἀρρηφόροι, β' δὲ ἐκρίνοντο, αἳ τῆς ὑφῆς τοῦ πέπλου ἦρχον καὶ τῶν ἄλλων τῶν περὶ αὐτόν. λευκὴν δ' ἐσθῆτα ἐφόρουν. εἰ δὲ χρυσία περιέθεντο, ἱερὰ ταῦτα ἐγίνετο [«Ser arréforas: [...] Se nombraba por votación a cuatro arréforas, según su nobleza de nacimiento, y se elegían dos de ellas que empezaban a tejer el peplo y las demás cosas relacionadas con el mismo. Llevaban vestidos blancos y, cuando depositaban los objetos de oro, éstos se volvían sagrados»] (abreviado en *Suda* α 3848; An. Bekk. I 446, 18); *cf. Et. M.* 149, 18: ἀρρηφορεῖν, τὸ χρυσῆν [*sic*] ἐσθῆτα φορεῖν καὶ χρυσία· τέσσαρες δὲ παῖδες ἐχειροτονοῦντο κατ' εὐγένειαν, ἀρρηφόροι, ἀπὸ ἐτῶν ἑπτὰ μέχρις ἕνδεκα. τούτων δὲ δύο ἐκρίνοντο, αἳ διὰ τῆς ὑφῆς τοῦ ἱεροῦ πέπλου ἦρχοντο καὶ τῶν ἄλλων τῶν περὶ αὐτόν. λευκὴν δὲ ἐσθῆτα ἐφόρουν καὶ χρυσία [«Ser arréforas: llevar vestidos dorados y objetos de oro; se nombraba por votación a cuatro niñas, según su nobleza de nacimiento, las arréforas, entre los siete y los once años. De éstas eran elegidas dos, que empezaban a tejer el peplo sagrado y las demás cosas relacionadas con el mismo. Llevaban vestidos blancos y objetos de oro»]. An. Bekk. I 202, 3: ἀρρηφορεῖν· τὸ λευκὴν ἐσθῆτα φορεῖν καὶ χρυσία. ἦσαν δὲ τέσσαρες παῖδες χειροτονητοὶ κατ' εὐγένειαν, ἀρρηφόροι, ἀπὸ τῶν ἑπτὰ μέχρι ἕνδεκα [«Ser arréforas: llevar vestidos blancos y objetos de oro. Eran cuatro niñas elegidas por votación, según su nobleza de nacimiento, las arréforas, entre los siete y los once años»].

[6] Platón, *Leyes* 947c; *IG* II/III[2] 1933 (330/320 a. C.): τούσδε ἐπιώψατο ὁ ἱεροφάντης τὴν κλίνην στρῶσαι τῷ Πλούτωνι καὶ τὴν τράπεζαν κοσμῆσαι κατὰ τὴν μαντείαν τοῦ θεοῦ [«A éstos los designó el hierofante para ten-

la destinación de alguien a un deber sagrado, que era prerrogativa del βασιλεύς [*basiléus*, el 'arconte rey'], del hierofante, ejercida por autoridad divina. A ἐπιόψασθαι [*epiópsaszai*] puede corresponder en Harpocración sólo ἐκρίνοντο [*ekrínonto*, 'eran elegidas'], no ἐχειροτονοῦντο [*ejeirotonûnto*, 'eran elegidas por votación']; la fuerza autoritativa de ἐπιόψασθαι [*epiópsaszai*] indica que el cargo se crea por ese mismo acto: ἐπιώψατο ἀρρηφόρους [*epiópsato arrefórus*, «designaba a las arréforas»], como ἐπιώψατο ἀρρηφορεῖν [*epiópsato arreforéin*, «designaba para ejercer de arréforas»]. Hemos de pensar en la *captio* de la *virgo vestalis*. La coexistencia de χειροτονεῖν [*jeirotonéin*, 'elegir por votación'] y ἐπιόψασθαι [*epiópsaszai*] resulta comprensible y aun necesaria para guardar el equilibrio entre la democracia y el derecho sagrado del rey. Se designaban, pues, dos ἀρρηφόροι [*arrefóroi*] y no cuatro, como cree Deubner[7] (dos para los ritos secretos y nocturnos y otras dos para el trabajo de tejer el peplo); ἐπιόψασθαι [*epiópsaszai*] designa

derle el lecho a Plutón y preparar la mesa según el oráculo del dios»]; *IG* II/III² 1934; Hesiquio, ἐπιοψάμενος, ἐπιόψονται. Aristófanes de Bizancio (escolio a *Od.* 2,294) juzga esta palabra Ἀττικὸν λίαν [«muy ática»].

7 Eso lo había visto ya acertadamente C. Robert, *Göttingische Anzeigen* 1899, 533; *cf.* Rodríguez Adrados, *l. c.*, 120; por el contrario, según G. F. Schömann y J. H. Lipsius, *Griechische Alterthümer* II, 4.ª ed., 1904, 493, 4, la letra del pasaje de Harpocración «no favorece esta interpretación», y según Deubner, 12, es incluso «del todo inequívoca», como si dijera δύο μὲν – δύο δὲ [*dýo mèn… dýo dè…*, «dos… y otras dos»], cuando en realidad se oponen claramente dos etapas de la elección (μὲν – δὲ [*mèn – dé*]); la enumeración de las tareas de las ἀρρηφόροι [*arrefóroi*] es incompleta (καὶ τῶν ἄλλων… [«y las demás cosas…»]). Si Deubner no indica dónde vivían las arréforas que tejían el peplo, Frazer, *l. c.*, 574, 6, declaró audazmente que Pausanias se equivocaba; por consiguiente, en la bibliografía moderna la casa de las arréforas suele estar habitada, por regla general, por cuatro niñas: G. P. Stevens, *Hesperia* 5 (1936), 489 ss.; E. Kirsten y W. Kraiker, *Griechenlandkunde*, 4.ª ed., 1962, 71.

algo más que la asignación de tareas a unas empleadas ya contratadas, y Pausanias dice expresamente que en el castillo vivían dos niñas y que «los atenienses las llaman ἀρρηφόροι [*arrefóroi*]»; resulta difícil imaginar que en otro lugar de Atenas residieran otras dos niñas que se dedicaban a tejer un peplo y que por casualidad se llamaban también ἀρρηφόροι [*arrefóroi*]. Lo que sigue confirmará que la confección del peplo y los ritos secretos no se yuxtaponen sin guardar relación entre sí, sino que forman una unidad indisociable.

Además, las niñas tenían una edad comprendida entre los siete y los once años; las enciclopedias complementan la indicación de Aristófanes. Su primera tarea era iniciar la confección del peplo. Este inicio solemne de la labor de tejer coincidía con la fiesta de las Cálqueas, celebrada el día 30 del mes de Pianopsión, unos nueve meses antes de las Panateneas.[8] En la elaboración del primoroso vestido participaban el mayor número posible de mujeres atenienses, pero el solemne comienzo, el διάζειν [*diátsein*], incumbía a la sacerdotisa de Atenea y a las dos ἀρρηφόροι [*arrefóroi*]. Por consiguiente, éstas se nombraban en otoño, a más tardar, y residían casi ocho meses en la Acrópolis, ya que la fiesta ἀρρηφόρια [*arrefória*] se celebraba, según el testimonio de los manuales etimológicos, en el mes de Esciroforión, el último mes del año ático.[9] Después de esa fecha, o acaso en el con-

[8] *Suda* χ 35 Χαλκεῖα· ἑορτὴ ἀρχαία... ἐν ῇ καὶ ἱέρειαι μετὰ τῶν ἀρρηφόρων τὸν πέπλον διάζονται [«Cálqueas: fiesta antigua [...] en la que también las sacerdotisas, junto a las arréforas, empiezan a tejer el peplo»], *cf. Et. Gen.* / *Et. M.* 805, 43; Calímaco, fr. 520 Pf.; Deubner, 31.

[9] *Et. Gen.* (R. Reitzenstein, *Ind. Rostock* 1890/1, 15; *Et. M.* 149,13; Calímaco, fr. 741 Pf.; *cf.* Hesiquio, ἀρρηφόρια): ἀρρηφόροι καὶ ἀρρηφόρια· ἑορτὴ ἐπιτελουμένη τῇ Ἀθηνᾷ ἐν Σκιροφοριῶνι μηνί. λέγεται δὲ καὶ διὰ τοῦ ε ἐρρηφόρια. παρὰ τὸ τὰ ἄρρητα καὶ μυστήρια φέρειν. ἢ ἐὰν διὰ τοῦ ε, παρὰ τὴν Ἕρσην τὴν Κέκροπος θυγατέρα ἐρσηφόρια· ταύτῃ γὰρ ἦγον τὴν ἑορτήν. οὕτω Σαλούστιος [«Arréforas y Arreforias: fiesta celebrada en honor de

texto de los ritos descritos por Pausanias, las ἀρρηφόροι [*arreföroi*] debían despojarse de su vestimenta blanca y entregar sus adornos de oro a la diosa: habían cumplido su tarea.

Como fuentes adicionales, incluso de primera mano, se ofrecen una extensa serie de inscripciones votivas de la

---

Atenea en el mes de Esciroforión. Se llaman también Erreforias, con *e*. Por llevar cosas innombrables (*árreta*) y secretas; y si [se escribe] con *e*, por Herse, la hija de Cécrope, las Herseforias: pues ella introdujo la fiesta. Así Salustio»]. Escolio a Aristófanes, *Lisístrata* 642: ἠρρηφόρουν· οἱ μὲν διὰ τοῦ α, ἀρρηφόρια, ἐπειδὴ τὰ ἄρρητα ἐν κίσταις ἔφερον τῇ θεῷ αἱ παρθένοι. οἱ δὲ διὰ τοῦ ε ἐρσηφόρια· τῇ γὰρ Ἕρσῃ πομπεύουσι τῇ Κέκροπος θυγατρί, ὡς ἱστορεῖ Ἴστρος [«Fueron arréforas: unos [lo escriben] con *a*, "Arreforias", porque las doncellas le llevaban a la diosa cosas innombrables (*árreta*) en cestos; otros con *e*, "Herseforias", pues celebran la procesión en honor de Herse, la hija de Cécrope, según refiere Istro»] (*FGrHist* 334 F 27; *cf.* Moeris: ἐρρηφόροι Ἀττικοί, αἱ τὴν δρόσον φέρουσαι τῇ Ἕρσῃ, ἥτις ἦν μία τῶν Κεκροπίδων [«erréforas áticas, las que llevan el rocío a Herse, que era una de las Cecrópidas»]); abreviado en *Suda* α 3863; A. Lentz, *Gramm. Gr.* III, 479, 3-5, ha atribuido a Herodiano una versión reconstruida a partir del *Etymologicum Magnum* y de Hesiquio, lo cual es dudoso: *cf.* H. Schultz, *RE* VIII, 968 s. El nombre de la fiesta se acentuaba sin duda ἀρρηφόρια [*arrefória*], según la analogía de θεσμοφόρια, σκιροφόρια, ὠσχοφόρια, φαλλοφόρια [*zesmofória*, *skirofória*, *osjofória*, *fallofória*], aunque se encuentra también el nombre abstracto ἡ ἀρρηφορία [*he arreforía*] (Lis. 21, 5). El calendario festivo del demo ático de Erquia, publicado por G. Daux (*Bulletin de Correspondance Hellénique* 87 [1963], 603 ss.), atestigua para el tercer día de Esciroforión ΕΜ ΠΟΛΕ ΕΡΧΙΑΣΙ [«en la ciudad de Erquia»] unos sacrificios en honor de la *Kourotróphos*, de Atenea Polias, Aglauro, Zeus Polieo y Posidón (= ¿Erecteo?), lo cual guarda sin duda relación con los ritos y los mitos de las Arreforias; la conjetura de que las Arreforias debieron de tener lugar, por consiguiente, el tercer día de Esciroforión, o más bien durante la noche del segundo al tercero (el tercer día es el cumpleaños de Atenea), carece, sin embargo, de todo fundamento seguro, ya que los cultos de un demo y los celebrados ἐν ἄστει no tienen por qué coincidir exactamente. Si en la noticia de que las βουφόνια [*bufónia*] (*Suda s. v.*: 14 de Esciroforión) se celebraban μετὰ τὰ μυστήρια [*metà tà mystéria*, «después de los misterios»], el término μυστήρια [*mystéria*, 'misterios'] se refiere a las ἀρρηφόρια [*arrefória*] (*cf.* n. 29) o a las Esciras, es cuestión difícil de decidir. Por

Acrópolis,[10] que abarcan desde el siglo III a. C. hasta el siglo II d. C.: se trata de las bases de unas estatuillas cuyas inscripciones declaran que los padres consagraron a Atenea Polias la efigie de su hija, tras haber oficiado ésta de ἐρρηφόρος [*erreforos*] (θυγατέρα ἐρρηφορήσασαν ἀνέθεσαν). La grafía es regularmente ἐρρηφορήσασαν [*erreforésasan*]; se trata de diecisiete inscripciones del mismo tipo, diez de las cuales conservan la letra inicial. A éstas se agregan dos inscripciones de época imperial que escriben ἀρρηφορήσασαν [*arreforésasan*] o ἀρρηφόρον [*arreforon*]. Además, una ἀρρηφόρος [*arreforos*] está epigráficamente atestiguada en la fiesta de las Epidaurias, mientras que las inscripciones de los asientos del teatro de Dioniso, de época imperial, mencionan a

otra parte, es plausible que las Arreforias tuvieran lugar antes de las Esciras. La suposición de que las Arreforias coincidían con las Panateneas (Rodríguez Adrados, *l. c.*, 121), o acaso con la víspera de dicha fiesta (Kerényi, 53 s.), es arbitraria: las palabras de Pausanias παραγενομένης (no παραγινομένης) τῆς ἑορτῆς δρῶσιν ἐν νυκτί... [«al aproximarse la fiesta ejecutan de noche...»] demuestran que los δρώμενα [*drómena*, 'hechos', 'acciones', 'ritos'] no tenían lugar la víspera de una fiesta, sino que formaban parte de la fiesta nocturna misma.

[10] *IG* II/III² 3461; 3465-3466; 3470-3473; 3482; 3486 (¿?); 3488; 3496-3497; 3515-3516; 3554-3556. Tres veces se lee Ἀθηνᾷ (Πολιάδι) καὶ Πανδρόσῳ [«A Atenea (Políade) y a Pándroso»]: 3472; 3488 (reconstruido); 3515; otras formulaciones: 3634 (epigrama; ἐρρηφόρον [*erreforon*]); 3528 ἀρρηφόρον [*arreforon*]; 3960 ἀρρηφορήσασα [*arreforésasa*]. Cabe comparar las inscripciones de las παῖδες ἀφ' ἑστίας μυηθέντες [«niñas iniciadas desde el santuario»] de Eleusis. En otro contexto, *IG* II/III² 3729 ἐρρηφορήσασαν Δήμητρι καὶ Κόρῃ [«que había sido erréfora de Deméter y Core»]; 974, 18 s. εἰς τὰ] Ἐπιδαύρια ἀρρηφοροῦσαν [«siendo arréfora de las (fiestas) Epidaurias»]. Inscripciones de asientos de teatro *IG* II/III² 5098-5099. *IG* XII², 255, de Mitilene (época imperial): ἐρσοφόρον τῶν ἁγιωτάτων μυσταρίων [«hersófora de los santísimos misterios»]. El uso lato de ἀρρηφόρος [*arreforos*] se encuentra también en Dionisio de Halicarnaso, *Ant.* 2,22; Filón, *De ebr.* 129; Hesiquio ἀρρηφόρος· μυσταγωγός [«arréforo: mistagogo o iniciador a los misterios»].

ἐρσηφόροι β' Χλόης Θέμιδος [«dos herséforas de Cloe Temis»] y ἐρσηφόροι β' Εἰλειθυίας ἐν Ἄγραις [«dos herséforas de Ilitía de Agra»]. ¿Serán entonces ἐρρηφόροι [*erreféroi*] = ἀρρηφόροι [*arreféroi*]? La respuesta afirmativa parecería evidente, si no fuera porque un investigador del rango de Ludwig Deubner dedicó sus esfuerzos a disociar los dos términos. Pero sus argumentos no son concluyentes; más bien son de una índole sorprendentemente endeble. Empiezan por una interpretación errónea, a la que siguen argumentos *ex silentio*. Deubner afirma: «En primer lugar, los gramáticos antiguos distinguen entre las Arreforias y otro rito, las Herseforias» (13). Pero si examinamos los testimonios, los manuales etimológicos y los escolios a Aristófanes, vemos que dicen claramente que la misma cosa, la misma fiesta, «se llama también» ἐρρηφόρια [*erreféria*], y que «unos» escriben la palabra con α [*a*] y «otros» con ε [*e*] (véase *supra*, n. 10). A esas dos formas de la palabra, que designan una misma cosa, corresponden dos «etimologías»: ἀρρηφόρια [*arreféria*], de ἄρρητα φέρειν [*árreta férein*, «llevar cosas innombrables o secretas o sagradas»], y ἐρρηφόρια [*erreféria*], «en honor de Herse, hija de Cécrope» (para esta última interpretación se cita a Istro). Las dos etiologías no se excluyen mutuamente: acaso hubiera algún motivo para llevar objetos secretos «en honor de Herse». Menos convincentes aún son los restantes argumentos de Deubner, todos los cuales estriban en que para las ἀρρηφόροι [*arreféroi*] está atestiguado algo que de las ἐρρηφόροι [*erreféroi*] no sabemos a ciencia cierta; lo cual no ha de sorprendernos demasiado, dada la parquedad de nuestras fuentes. Por consiguiente, Deubner no logró convencer a Nilsson;[11] va-

[11] Nilsson I, 2.ª ed., 441. Contra Deubner, también Rodríguez Adrados, *l. c.*, 131 s.

mos a tomar confiadamente las bases de las estatuillas de la Acrópolis como testigos directos de la vida de aquellas niñas que, tal como describe Pausanias, residían durante una temporada en el castillo, hasta que su servicio tocaba a su misterioso fin. Más cautela merece la sugerencia de identificar como estatuas de arréforas al menos una parte de las *kórai* ['doncellas'] arcaicas de la Acrópolis; asimismo, la antigua conjetura de que las *kórai* portadoras de κίσται [*kístai*, 'cestos'] de la sala de las *kórai* del Erecteo son arréforas es ciertamente muy atractiva, pero no puede verificarse directamente.[12]

El intento de entender aquella costumbre nos llevará inevitablemente a la confrontación con la obra clásica de Ludwig Deubner sobre las fiestas áticas (1932). Aunque esa confrontación no se desarrollará sin polémica, hemos de insistir, sin embargo, en que todo nuestro trabajo sólo es posible gracias a las generaciones de investigadores de primer rango, incluido Ludwig Deubner, que han reunido el material de modo tan exhaustivo y lo han presentado con tanto esmero. Vaya, pues, por delante nuestra gratitud. Tampoco se trata de considerar superadas las interpretaciones anteriores sólo porque sean viejas. Si podemos atrevernos a refutar las interpretaciones de Deubner y reemplazarlas por otras, es porque resulta manifiesto que la teoría de éste no explica exhaustivamente los materiales que él mismo había reunido, y que a veces violenta directamente, mientras que otra interpretación logra iluminar completamente el material de las fuentes, tanto en lo relativo a su coherencia

[12] Las *kórai* arcaicas como arréforas: G. W. Elderkin, *Hesperia* 10 (1941), 120. Las *kórai* del Erecteo como arréforas: C. E. Beulé, *L'Acropole d'Athènes* II, 1854, 254; Elderkin, *Problems in Periclean Buildings*, 1912, 13 ss.; *Hesperia* 10, 121; *cf.* G. P. Stevens y J. M. Paton, *Erechtheion*, 1927, 235 n.

interna como incluso en las ramificaciones de los pormenores aparentemente secundarios. No pretendemos ofrecer menos trabajo, y mucho menos aún imaginaciones en lugar del cuidado del detalle, sino un trabajo más exacto.

Ludwig Deubner hace suya una interpretación que propuso en 1916 Rutgers van der Loeff,[13] apoyándose en un escolio a Luciano que explica las Tesmoforias, presentando esta fiesta como análoga (ἔχει τὸν αὐτὸν λόγον [«tiene la misma explicación»]) a las ἀρρητοφόρια [*arretofória*] (*sic*) y las σκιροφόρια [*skirofória*, 'Esciroforias'] o idéntica a éstas (τὰ δὲ αὐτὰ... [«y lo mismo...»]). Parece ser que también Clemente de Alejandría conocía la fuente del escolio, pues nombra asimismo las tres celebraciones en un mismo aliento. El escolio plantea, por lo tanto, el problema de si todos los detalles que contiene se refieren a las Tesmoforias o si algunas frases aisladas tratan también de los ritos de las Esci-

[13] *Mnemosyne* 44 (1916), 331 ss. *Schol. Luc.* p. 275,23 ss. Rabe; directamente relacionado con este pasaje está Clemente, *Protr.* 2,17, con escolio; *cf.* E. Rohde, *Rheinisches Museum* 25 (1870), 548 ss. = *Kleine Schriften* II, 1901, 355 ss.; E. Gjerstadt, *Archiv für Religionswissenschaft* 27 (1929), 189-240; Deubner, 10 s., 40 ss. Nilsson, I, 2.ª ed., 441, juzga el análisis de Deubner «impecable»; en contra de lo cual Gjerstadt sostiene—a mi entender, con razón—que todos los ritos descritos en el escolio han de referirse a las Tesmoforias, del mismo modo que Clemente, *l. c.*, atribuye el μεγαρίζειν [*megarítsein*] expresamente a las Tesmoforias. El escolio a Luciano puede entenderse sin dificultad en este sentido: el sujeto de ἤγετο δὲ [*égeto dè*] p. 275,24 es θεσμοφόρια [*zesmofória*, 'Tesmoforias']. ἀναφέρονται δὲ καὶ ἐνταῦθα ἄρρητα ἱερὰ p. 275,24, tras la mención de las ἀρρητοφόρια [*arretofória*] [*sic*], significa: «también aquí», esto es, en las Tesmoforias hay ἄρρητα [*árreta*, 'objetos innombrables o secretos o sagrados'] que son «transportados hacia arriba», al Tesmoforión, a saber, los μιμήματα δρακόντων καὶ ἀνδρείων σχημάτων [«figuras de serpientes y de atributos viriles»]. De todos modos, las referencias a las Esciroforias y las Arre(to)forias no son «interpolaciones» (así Gjerstadt; en contra, Deubner, 40 s.), sino meras digresiones de un anticuario que busca un sentido en la diversidad. Sobre las Esciras, véase *infra*, n. 48.

roforias y de las Arre(to)forias. No podemos entrar aquí en una consideración pormenorizada de este problema, que nos obligaría a discutir el conjunto de los ritos de las Tesmoforias y de las Esciroforias. Basta constatar que, si partimos del escolio a Luciano, empezamos por una duda. En todo caso, es evidente que la parte principal del escolio se refiere a las Tesmoforias, ya que éste pretende explicar la palabra θεσμοφόρια [*zesmofória*, 'Tesmoforias'] en el texto de Luciano; y las Tesmoforias incluían, y no sólo en Atenas, la extraña costumbre del μεγαρίζειν [*megarítsein*]: se arrojaban unos cochinillos de sexo femenino (χοῖροι [*jóiroi*]) a unas cuevas o cámaras subterráneas (μέγαρα [*mégara*]); los restos de los cadáveres se rescataban más tarde y se mezclaban entre las simientes de cereales. También se arrojaban a los μέγαρα [*mégara*] falos y serpientes de masa de pan, así como piñas de pino. La expresividad repelente de esa aparente magia agrícola ha fascinado desde hace mucho a los estudiosos de las religiones;[14] de modo que las Arreforias suelen construirse por analogía con las Tesmoforias. Sin embargo, el mes de Esciroforión, en el que se celebraba, según el testimonio de las enciclopedias, la fiesta ἀρρηφόρια [*arrefória*], no coincide con la siembra, que se llevaba a cabo cuatro meses después, en el mes de Pianopsión, el mes de las Tesmoforias; de lo cual se ha inferido que había dos fiestas Arreforias, una de las cuales se celebraba en Esciroforión y otra en Pianopsión, a pesar de que dos fiestas del mismo nombre serían un hecho inaudito y, por lo demás, sobremanera inconveniente, teniendo en cuenta las cons-

[14] *Cf.*, por ejemplo, Nilsson I, 2.ª ed., 119: «Es éste un rito de fertilidad del tipo más transparente y más primitivo posible...». En la historia de la humanidad, sin embargo, la agricultura es un invento bastante «reciente».

tantes confusiones que provocaría. Deubner cree que en las Arreforias del Esciroforión se introducían en un lugar subterráneo unos objetos secretos, que cuatro meses después, en las Arreforias del Pianopsión, se volvían a traer a la superficie. Así sólo queda por saber a cuál de las dos fiestas Arreforias se refiere Pausanias; Deubner opta por la fiesta de otoño, dado que el transporte hacia arriba, mencionado también por Pausanias, en verano «no tendría ninguna finalidad reconocible» (11). Según Pausanias, sin embargo, las ἀρρηφόροι [*arrefóroi*] llevan algo, en primer lugar y ante todo, hacia abajo; Deubner explica ese hecho, un tanto vagamente, como un «sacrificio sustitutivo». Por lo demás, no repara en que, en Pausanias, el énfasis recae en aquello que se entrega y se lleva hacia abajo, atravesando de noche el recinto de Afrodita por una senda escarpada; ni parece molestarlo mayormente que tanto Pausanias como los manuales etimológicos hablan de una sola fiesta de las Arreforias (ἡ ἑορτή [*he heorté*, «la fiesta»]). Esto es adecuar los textos a la teoría y no la teoría a los textos; el investigador se ha emancipado de las fuentes. Una sola fiesta se ha convertido en dos, y del verano hemos pasado al fin del otoño: los μέγαρα [*mégara*] de las Tesmoforias han engullido las Arreforias en sus insaciables fauces, y lo único que queda es la simple y grosera magia de la fertilidad. Y el fundamento de esa teoría es la interpretación especulativa de un erudito antiguo que, fundándose en un λόγος μυθικός [*lógos myzikós*, «relato o razonamiento mítico»]—el mito de Deméter, que pertenece a las Tesmoforias—y en un λόγος φυσικός [*lógos fysikós*, «razonamiento físico o naturalista»]—la fertilidad de la tierra y de los hombres—, declaró la identidad íntima de tres fiestas áticas.

A todas luces, lo decisivo no ha sido aquí el peso de los testimonios, sino la interpretación que de ese modo se con-

sigue. ¿Qué subyace, en última instancia, a las celebraciones solemnes de la ciudad de Atenas? La magia agrícola, la manipulación de fuerzas y materias benéficas y maléficas. En verano «se trataba sin duda, en primer lugar, de aportar a la tierra agotada nuevas fuerzas fecundadoras, mediante los símbolos de la fertilidad» (11), y en otoño «aquello mismo que había absorbido en las profundidades de la tierra las fuerzas fertilizadoras de ésta debía luego, mezclado entre las simientes, asegurar una rica cosecha» (10). Siempre estamos, pues, ante una «finalidad reconocible» (11), la cosecha, y esta finalidad se persigue de la manera más racional y planificadora con ciertos medios; sólo que los antiguos atenienses estaban, por desgracia, insuficientemente informados acerca de las condiciones químicas del crecimiento de las plantas y de los fertilizantes, por lo cual empleaban «fuerzas benéficas» en lugar de nitrógeno y fosfatos; así crearon el cargo de las ἀρρηφόροι [*arrefóroi*] «para la ejecución de los ritos secretos» (12). No voy a insistir en el carácter abstracto, no figurativo y, por ende, moderno de semejante concepto de «fecundidad»: lo que fertiliza la tierra agotada tiene que absorber en el mismo acto las fuerzas fecundadoras de la tierra, para luego fecundar a su vez la tierra... Hay otro punto en que Deubner retuerce significativamente los testimonios antiguos: según el escolio, se trata de la fecundidad de la tierra y del hombre, *καρπῶν γένεσις* [*karpôn guénesis*, «el nacimiento de los frutos»] y *ἀνθρώπων σπορά* [*anzrópon sporá*, «semilla de los hombres»]; para el estudioso moderno, se trata únicamente de la cosecha.

Pero no queremos ridiculizar ni caricaturizar sino, sencillamente, constatar que el punto central de la explicación de Deubner—el desdoblamiento de la fiesta y, con ello, su relación con la siembra—carece de todo fundamento y aun contradice la letra de las fuentes; y con ello Deubner

no logra explicar más que un solo detalle aislado de todo el complejo fenómeno de las ἀρρηφόροι [*arrefóroi*]. ¿Por qué se elegía a niñas de entre siete y once años? «Para la ejecución de los ritos importantes se escogía preferentemente a niños inocentes, porque su pureza parecía asegurar el éxito de unas operaciones que se sentían como mágicas» (12). Entonces, ¿servirían igualmente unos niños varones de seis años? ¿Y qué quiere decir «pureza» de los niños en la Grecia antigua? ¿Por qué dice Pausanias παρθένοι [*parzénoi*, 'doncellas']? Y luego, ¿por qué han de iniciar ellas la confección del peplo? Para este punto, Deubner aduce una explicación histórica: sostiene que la entrega del peplo sólo se había introducido con ocasión de la reforma de las Panateneas en el año 566 (12; 30), que el cargo de las ἀρρηφόροι [*arrefóroi*] se había creado «originalmente» para los ritos secretos, y que más tarde se había «destinado a otras dos niñas del mismo nombre a la elaboración del peplo», porque «se creía que la participación de las niñas inocentes complacía a la diosa»; lo que equivaldría, pues, a la ocurrencia más o menos fortuita de que las ἀρρηφόροι [*arrefóroi*] podrían dedicarse también alguna vez a otra cosa, cuando en realidad no se trata de «participación», sino del comienzo, del διάζειν [*diátsein*]. También en este punto la explicación de Deubner es inexacta, sin mencionar que, como hemos demostrado, eran las mismas dos arréforas las que se consagraban a la confección del peplo y a los ritos secretos. Y en fin, ¿por qué vivían las ἀρρηφόροι [*arrefóroi*] durante por lo menos siete meses en el castillo? ¿Es que las fuerzas benéficas para la tierra agotada se encuentran precisamente en la roca pelada de la Acrópolis? Deubner no dice nada sobre eso.

Sin embargo, una frase de la exposición de Deubner nos brinda una indicación de índole distinta, que desde el pun-

to de vista de su teoría resulta casi ilegítima, o cuando menos superflua: «De los ritos secretos surgió la leyenda de la *kíste* ['cesto'] de Erictonio, que a las Cecrópidas les estaba prohibido abrir. En ella se reflejan los enseres transportados por las arréforas» (11). Por consiguiente, un mito íntimamente vinculado al rito. Desde luego, Deubner hace lo posible por atenuar esa indicación: el mito «surgió de los ritos», lo que equivale a decir que era de carácter secundario (Jane Harrison habla sin ambages de un *foolish myth*);[15] una nota de Deubner remite a la hipótesis de Charles Picard, según la cual el mito de Erictonio se había «inventado con fines competitivos», imitando motivos eleusinos.[16] Así tenemos, pues, otra vez la «finalidad reconocible», para el mito igual que para el rito. Primero se inventaron los ritos, para fines de fertilidad, y luego, para fines de propaganda, se inventaron adicionalmente los mitos.

No podemos discutir aquí por extenso el conjunto del problema del mito en su relación con el culto; pero, independientemente de las cuestiones de principios, cabe afirmar de antemano que, por muy secundario que sea un mito, incluso el mito etiológico es un testimonio de inestimable valor; no sólo porque nos dice lo que los griegos de tiempos históricos realmente pensaban acerca de sus ritos, sino

[15] *Myth. and Mon.* XXXV; el mito es «*ritual misunderstood*» (XXXIII); sin embargo, «*a rite frequently throws light on the myth made to explain it*» (*Proleg.* 133). Nilsson, I, 2.ª ed., 442, concluye que las Arreforias «pertenecían en realidad a las hermanas del rocío» y se «asociaron» sólo posteriormente a Atenea. La relación entre las arréforas y las Cecrópidas fue vista ya por F. G. Welcker, *Griechische Götterlehre* III, 1862, 103 ss.

[16] Deubner cita a Ch. Picard, «Les luttes primitives d'Athènes et d'Eleusis», *Revue Historique* 166 (1931), 1-76, de modo inexacto, por cuanto Picard trata de demostrar expresamente que los «*rites*»—no el «relato»—son imitación de la celebración eleusina.

ante todo porque nos puede aclarar, mediante el rodeo de un *aítion* posiblemente ficticio, los ritos que efectivamente se practicaban. El mito, y especialmente el mito etiológico, reflejará en el ritmo de la narración la sucesión de los ritos, revelando conjuntos donde la erudición anticuaria sólo ofrece *disiecta membra*. El mito es, a fin de cuentas, la forma más antigua de hablar de lo religioso; la descripción erudita o anticuaria de los cultos vino mucho después. Cabe observar, con Angelo Brelich,[17] que no podemos entender ninguna fiesta griega sin el mito correspondiente.

En efecto, el mito de las hijas de Cécrope[18] coincide de modo sorprendente con los ritos de las ἀρρηφόροι [*arreforoi*] en todos sus detalles, con la sola excepción aparente del número: Cécrope tuvo tres hijas, Aglauro, Herse y Pándroso. Nos encontramos de antemano en el ámbito de los mitos del origen: Cécrope, el hijo de la tierra, mitad hombre y mitad serpiente, es en todas las genealogías áticas el rey absolutamente primero del Ática; en el fondo, es lo que había antes del primer hombre.

Las Cecrópidas se criaron en la casa paterna, en el palacio real de la Acrópolis. Los atenienses sabían evidentemente lo que la arqueología confirmaría, esto es, que la «casa de Erecteo» había reemplazado, o más bien continuado, el antiguo palacio real; junto a ese edificio vivían

[17] *Le iniziazioni* II, Roma, 1961, 135.

[18] Véanse los materiales en L. Preller y C. Robert, *Griechische Mythologie* I, 4.ª ed., 1894, 199 ss.; II, 4.ª ed., 1920, 137 ss.; B. Powell, *Erichthonius and the Three Daughters of Cecrops*, Ithaca, 1906; *cf.* Jacoby, comentario a *FGrHist* 328 F 105 (III b Suppl. 424 ss.); sobre las pinturas de vasos, F. Brommer, «Attische Könige», en *Charites E. Langlotz*, 1958, 152-164; *Vasenlisten zur griechischen Heldensage*, 2.ª ed., 1960, 199 s. En los manuscritos se lee a menudo Ἄγραυλος [*Ágraulos*] (así también Porfirio, *De abst.* 2, 54, sobre el culto de Salamina de Chipre), en las inscripciones, solamente Ἄγλαυρος [*Áglauros*].

también las arréforas. Se imaginaba a las Cecrópidas danzando en corro junto a la ladera norte de la Acrópolis (Eurípides, *Ión* 497); las arréforas disponían de su propio terreno para jugar a pelota (σφαιρίστρα [*sfairístra*]), según atestigua casualmente Plutarco (*Vitae decem orat.* 839c). Al juego se añadía el trabajo: en Focio leemos que Pándroso «fue la primera que, con sus hermanas, confeccionó la vestimenta de lana para los hombres».[19] Las ἀρρηφόροι [*arreforoi*] son las primeras en tejer el peplo sagrado, repitiendo aquel inicio primero de la cultura hecho por las Cecrópidas. Luego sobreviene la crisis por la que se suele contar la leyenda de las Cecrópidas: Atenea entrega a las hermanas una cesta redonda, una κίστη [*kíste*], con el mandamiento riguroso de no abrirla jamás; ἱερὴ κίστη [*hierè kíste*, «cesto sagrado»] la llama Euforión (fr. 9 Powell; *cf.* Calímaco, fr. 260,69 Pfeiffer). Lo que llevan las ἀρρηφόροι [*arrefóroi*] sobre la cabeza, lo que les entrega la sacerdotisa de Atenea, se llama κίστη [*kíste*, 'cesto'] en los escolios. Pero sólo Pándroso obedeció; Aglauro y Herse abrieron de noche la κίστη [*kíste*]. Un fragmento de Euforión[20] indica que aque-

[19] Focio, προτόνιον· ἱματίδιον ὃ ἡ ἱέρεια ἀμφιέννυται... προτόνιον δὲ ἐκλήθη ὅτι πρώτη Πάνδροσος μετὰ τῶν ἀδελφῶν κατεσκεύασε τοῖς ἀνθρώποις τὴν ἐκ τῶν ἐρίων ἐσθῆτα

[«Protonio: prenda que viste la sacerdotisa [...] Se llama protonio porque Pándroso fue la primera (*próte*) que, con sus hermanas, confeccionó la vestimenta de lana para los hombres»].

[20] Euforión, fr. 9 Powell = *Berliner Klassikertexte* v, 1, 58 (de un poema de maldición, en el que le desea a un enemigo variados modos de muerte):

]α φέροιτο
]θι κάππεσε λύχνου
]α κατὰ Γλαυκώπιον Ἕρση
[οὕνεκ' Ἀθ]ηναίης ἱερὴν ἀνελύσατο κίστην
[δεσποίν]ης.

lla noche tuvo algún papel la lámpara de Atenea que ardía perpetuamente en el templo: ¿cayó al suelo? ¿Cayó algo de la lámpara al suelo, acaso aceite? ¿Se apagó la lámpara? En todo caso, las hermanas vieron en la κίστη [*kíste*] abierta al niño Erictonio y a su lado una serpiente; a veces se habla también de dos serpientes.[21] Las doncellas huyen, presas del terror (una vasija arcaica tardía, fechada alrededor del 480 a. C., del llamado pintor de Brygos, que se exhibe en Fráncfort, representa a las niñas aterradas, perseguidas por una serpiente gigantesca), y encuentran la muerte arrojándose por la escarpada ladera norte de la Acrópolis. El camino de las ἀρρηφόροι [*arrefóroi*] es algo menos dramático, pero tiene el mismo sentido: ellas bajan sus κίσται de noche por una empinada escalera por la ladera norte de la Acrópolis, y a continuación tienen que descender bajo

---

[«... sea llevado | ... cayó de la lámpara | ... por el Glaucopio Herse, | porque de Atenea la dueña la cesta sagrada desatara»]. Sobre el Γλαυκώπιον [*Glaukópion*, el templo de Atenea Glaucópide, la 'de ojos brillantes' o, según otros, 'de ojos de lechuza'], *cf.* Pfeiffer a Calímaco fr. 238,11; sobre la lámpara de Atenea, Pausanias 1, 26, 6 s.; Estrabón 9, p. 396; R. Pfeiffer, *Ausgewählte Schriften*, 1960, 1-7. Después de Euforión, Nono relaciona también la lámpara de Atenea con la κίστη [*kíste*] de Erictonio (13, 172 ss.; 27, 114 ss.; 320 ss. Wilamowitz, *Berl. Klass.*, *l. c.*).

[21] Una serpiente: Apolodoro 3, 14, 6, 5; Ovidio, *Met.* 2,561 (¿siguiendo a Calímaco?); vaso del pintor de Brygos, *Annali dell'Instituto di Corrispondenza Archeologica* 1850, lámina G = *ARV*² p. 386; C. Robert, *Bild und Lied*, 1881, 88; dos serpientes: Eurípides, *Ión* 21 ss.; vaso rojo Londres E 372, *Annali dell'Instituto di Corrispondenza Archeologica* 1879, lámina F = *Roschers Myth. Lex.* 1, 1307 = *ARV*² p. 1218 = *Greece and Rome* 10 (1963), lámina suplementaria 1c; Ameleságoras, *FGrHist* 330 F 1; *cf.* Hesiquio, *s. v.* οἰκουρὸς ὄφις. La inocencia de Pándroso: Pausanias 1, 18, 2; 27, 2; Apolodoro 3, 14, 6, 4 (otra versión en Ameleságoras, *l. c.*). Había también una tradición que identificaba a Erictonio con la serpiente: Pausanias 1, 24, 7; Higino, *Astr.* 2, 13; Filóstrato, *Vita Ap.* 7, 24; *cf.* n. 27.

tierra, como los muertos: κάθοδος ὑπόγαιος [*kázodos hypógaios*, «un sendero que desciende bajo tierra»]; con eso finaliza su servicio. Pándroso permaneció para siempre en el castillo; allí está su recinto, junto al olivo sagrado. Debajo de la casa de las arréforas estaba el santuario de Aglauro, en el que se conmemoraba su muerte; en el mismo sitio tenía lugar también el juramento de los efebos.[22] Se ha buscado en vano un santuario de Herse; la forma no ática del nombre ya indica que éste no pertenece al culto ático, sino a la literatura. Pero también lo literario es significativo: Ovidio (*Met.* 2,739) dice que Herse vivía en medio entre Pándroso y Aglauro; y de Pándroso a Aglauro llevaba el camino

[22] Sobre el Aglaureo y el Pandroseo véase W. Judeich, *Topographie von Athen*, 2.ª ed., 1931, 303 s., 280; sobre el juramento de los efebos, L. Robert, *Études épigraphiques et philologiques*, 1938, 296 ss.; M. N. Tod, *A Selection of Greek Historical Inscriptions* II, 1948, 303 s. La relación entre el Aglaureo y el juramento de los efebos no es casual (Hill, *l. c.*: «*later the sanctuary was devoted to other uses as well*»), sino que se funda en el entrelazamiento necesario entre las iniciaciones masculina y femenina, aunque en época posterior no se entendía ya qué tenía que ver la doncella curiosa con la milicia ática, por lo cual se inventó una versión heroica de la muerte de Aglauro: Filócoro, *FGrHist* 328 F 105 (*cf.* también Aglauro esposa de Ares, Helánico, *FGrHist* 323 a F 1). Había una sacerdotisa de Aglauro y de Pándroso (*IG* II/III², 3459; *Hesperia* 7 [1938], 1 ss.); Aglauro (Harpocración, *Suda s. v.*) y Pándroso (escolio a Aristófanes, *Lys.* 439) eran también sobrenombres de Atenea; las mujeres áticas juraban por Aglauro y Pándroso, no por Herse (escolio a Aristófanes, *Thesm.* 533). En el culto de los coribantes de Eritras, en cambio, se celebraban unas orgías Ἕρσης [καὶ Φανναγ]όρης καὶ Φανίδος [«de Herse, Fanágora y Fánide»]: véase J. Keil, *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts* 13 (1910), Suplemento 29 s. Alcmán 43 D. = 57 Page puede ser invención poética. M. Ervin, *Archeion Pontou* 22 (1958), 129-166, quiso identificar el ΙΕΡΟΝ ΝΥΜΦΗΣ [«santuario de la ninfa»] de la ladera sur de la Acrópolis, atestiguado por una piedra de *hóros*, con el Aglaureo; en contra, W. Fuchs, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung* 77 (1962), 244 n. 13.

de las ἀρρηφόροι [*arrefóroi*], etimologizadas también como ἐρσηφόροι [*hersefóroi*, 'portadoras de Herse']. Los hechos del culto y el mito se iluminan mutuamente.[23] Si la interpretación en términos de la magia de fertilidad no lograba explicar más que un fragmento aislado, esta vez, en cambio, la correspondencia es exhaustiva: desde la residencia en el castillo y la confección del peplo, pasando por la crisis nocturna, hasta el final.

[23] Con Aglauro se asocian otras dos fiestas que precedían a las Arreforias: las Calinterias y las Plinterias. Las Calinterias (Focio, *s. v.*) se celebraban ὅτι πρώτη δοκεῖ ἡ Ἄγραυλος γενομένη ἱέρεια τοὺς θεοὺς κοσμῆσαι [«porque parece que Agraulo fue la primera que, al haberse hecho sacerdotisa, adornaba a los dioses»], a lo cual debió de corresponder en el rito el acto de adornar la imagen de Atenea (Deubner, 20, deja de lado el *aítion* mítico, afirmando consecuentemente que no hay «nada atestiguado» al respecto, y postula que «no podía tratarse sino de la limpieza del templo»); también se habla de los adornos de oro de las arréforas (véase *supra*, n. 5). Poco después, en las Plinterias, se despoja a la imagen de los adornos, se encubre su lugar (Plutarco, *Alc.* 34) y se cierran los santuarios con cuerdas (Pólux 8, 141): durante este día se vive sin los dioses. Se conmemora la muerte de Agraulo, acaecida aproximadamente un año antes; la pasta de higos (ἡγητηρία [*hegetería*]) remite al ámbito de los muertos (*cf.*, por ejemplo, Ateneo 3, 78 c; «una pequeña refacción» para la diosa que se está bañando, opina Deubner, 20). Si los adornos de oro de las arréforas se tornaban «sagrados», quedando en poder de la diosa (véase n. 5), cabe suponer que las arréforas eran despojadas de ellos en una ceremonia determinada, de manera que los actos de adornarse y de despojarse de los adornos acaso correspondieran al ritmo de las Calinterias y las Plinterias (*cf.* también el acusma pitagórico en Jámblico, *Vita Pyth.* 84: χρυσὸν ἐχούσῃ μὴ πλησιάζειν ἐπὶ τεκνοποιίᾳ [«Con mujer que lleva oro, no tener comercio para engendrar»]; sobre la obligación de desprenderse de los adornos de oro para el sueño curativo en el santuario de Asclepio de Pérgamo, véase F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, 1955, 14). Posiblemente las Plinterias sólo distaran cuatro días de las Arreforias, pero la fecha de las Arreforias (véase n. 9) es tan dudosa como la datación de las Plinterias en el 29 de Targelión (Focio, Calinterias; testimonios en sentido contrario en Deubner, 17 s.).

Con eso se impone una interpretación distinta del sentido del conjunto, propuesta ya por Jeanmaire y Brelich:[24] se trata de un rito de iniciación, una consagración de la juventud o de la pubertad. Los ritos de iniciación se han venido estudiando desde hace mucho, prestando generalmente mayor atención a la iniciación de los adolescentes varones, aunque la iniciación femenina no es menos importante. Sin embargo, aquí no se trata de acumular materiales comparativos, sino únicamente de reconocer que hay ritos de iniciación de jóvenes en todas las partes del mundo, y de darse cuenta de lo que significan. Los ritos de iniciación son, en cualquier parte donde existan, las fiestas centrales de la tribu y las vivencias decisivas del individuo, puesto que en ellos se cumple nada menos que la renovación de la comunidad. Una forma de vida social, una forma de cultura, por más sencilla que sea, sólo puede perdurar más allá del lapso de una vida humana si se logra transmitirla a la siguiente generación; en el cambio de las generaciones persisten sólo aquellas formas de vida que se le inculcan a la juventud adolescente de cada momento, cual marca indeleble

[24] H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939, 264 ss.; Brelich, *l. c.*, 123 ss.; de una «*unconscious initiation*» de las arréforas hablaba ya Harrison, *Myth. and Mon.* XXXVI. Una visión general de los ritos de iniciación ofrece M. Eliade, *Das Mysterium der Wiedergeburt*, Zúrich, 1961; entre la bibliografía más antigua cabe citar a A. van Gennep, *Les rites de passage*, París, 1909; M. Zeller, *Die Knabenweihen*, tesis doctoral, Berna, 1923; L. Weiser, *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde*, Bühl, 1927; A. E. Jensen, *Beschneidung und Reifezeremonien bei den Naturvölkern*, Stuttgart, 1933; *cf.* también Brelich, «The Historical Development of the Institution of Initiation in the Classical Ages», *Acta Antiqua* 9 (1961), 267-283; G. Thomson, *Aeschylus and Athens*, 2.ª ed., Londres, 1946; trad. alemana *Aischylos und Athen*, Berlín, 1957, 101 ss.; de la iniciación femenina y las asociaciones de mujeres romanas se ocupan los estudios de J. Gagé, resumidos ahora en *Matronalia*, Bruselas, 1963.

impresa con hierro candente; es bien sabido de qué forma violenta y cruel se desarrollan a menudo los ritos de iniciación primitivos. Mientras no haya escritura, ni contratos escritos y leyes escritas, ni ordenación administrativa de la vida social (y antes de que se inventaran semejantes cosas, hace unos cinco mil años, los hombres llevaban ya cientos de miles de años viviendo en comunidades humanas), los ordenamientos necesarios de la vida social tienen que estar impresos en las almas, aunque sea en la vida psíquica subconsciente o instintiva. Esa labor de impresión la cumplen en primer lugar los ritos de iniciación. Con la aparición de la escritura y de la cultura urbana van perdiendo importancia, hasta desaparecer finalmente; aunque no acaban de desaparecer del todo hasta nuestros tiempos de la sociedad atomizada. Los griegos estaban todavía muy cerca de la vida primitiva, anterior a la época de la cultura escrita y de la cultura urbana.

Van Gennep observó que el ritmo fundamental de los ritos de iniciación, y de los *rites de passage* en general, constituye una trinidad: separación de la comunidad de vida anterior, vida aislada (*en marge*) y reintegración a la nueva comunidad. El joven o la muchacha, arrebatados al mundo de la infancia, llevan durante una temporada una vida aislada en soledad, sea en el bosque o en la selva virgen o en la casa de iniciación en medio de la aldea, para integrarse finalmente en la comunidad como adultos de pleno derecho. La transición a la nueva vida se configura casi en todas partes con un simbolismo sumamente eficaz: el simbolismo de la muerte y la resurrección. El niño muere, y sale a la luz un hombre nuevo. En el caso de la iniciación femenina, en este marco se integran necesariamente dos complejos: por una parte, la joven aprende las labores propias de la mujer; las ἔργα γυναικῶν [*érga gynaikôn*, «labores de

mujeres»] son preferentemente hilar y tejer. Por otra parte, le espera la tarea de ser esposa y madre; por eso la iniciación incluye, además del cuidado de los niños, el encuentro con el Eros, documentado por la antropología cultural en todas las variantes, desde las orgías más groseras hasta el simbolismo más sublime. Ese ámbito no hay que erigirlo en centro exclusivo del rito, ni tampoco apartarlo con mojigatería. Tan imperativo es continuar el trabajo que la civilización le impone al hombre como procrear nuevas vidas; cuando falta lo uno o lo otro, la forma de vida se extingue. Por consiguiente, los ritos de iniciación, en su estructura fundamental y en gran parte también en sus formas particulares, se entienden inmediatamente por sí mismos: así, y no de otro modo, tienen que haberse desarrollado al ritmo de la vida, en el cambio de las generaciones, desde los tiempos más remotos. No se trata aquí primariamente de saber qué creen o qué se imaginan los hombres más o menos primitivos, si creen en fuerzas benéficas o en ánimas de difuntos, en espíritus o en dioses: lo decisivo es lo que sucede; hay que formar a la generación adolescente en el modo de vivir de sus padres, y los padres tienen que ceder el sitio a los hijos; de lo contrario, el orden de la vida perece como si nunca hubiese existido.

Si consideramos los ritos de las ἀρρηφόροι [*arrefóroi*], tal como se reflejan en el mito de las Cecrópidas, como una iniciación femenina, el conjunto resulta transparente, significativo y necesario de principio a fin. En el principio está la separación de la casa paterna; el autoritario ἐπιόψασθαι [*epiósaszai*, 'designar'] del βασιλεύς [*basiléus*, 'arconte rey'] arranca a las niñas de su mundo infantil. La edad de siete a once años nos parece ciertamente muy tierna, pero el séptimo año marca una época importante de la vida. Siete años tenía Helena cuando Teseo la raptó y la recluyó en

Afidna;[25] en Roma, la edad mínima para los esponsales estaba fijada por ley a los siete años, la edad núbil a los doce. Las ἀρρηφόροι [*arrefóroi*] viven apartadas en el castillo; la palabra δίαιτα [*díaita*, 'modo de vida'], en el texto de Pausanias, sugiere ciertos tabúes relativos al régimen de vida, unos preceptos dietéticos y de vestimenta, como se encuentran en todas las iniciaciones. Por lo general, se requiere algún arreglo particular para abastecer de alimentos a los iniciandos encerrados; en Atenas había una δειπνοφορία para Aglauro, Herse y Pándroso (An. Bekk. I 239,7).[26] Las ἀρρηφόροι [*arrefóroi*] inician la labor de tejer, así como las Cecrópidas tejieron las primeras vestimentas: al ser introducidos en el trabajo de los adultos, los iniciandos repiten el comienzo de la cultura misma; de ahí el término *initia*, 'iniciación'. Y luego está la κίστη [*kíste*] que se lleva de noche a través del recinto de Afrodita: sin duda, una expresión simbólica del segundo aspecto, el encuentro con el Eros. Con eso concuerda especialmente bien el hecho de que el camino de las ἀρρηφόροι [*arrefóroi*] hacia la iniciación fuera originalmente un camino al pozo.[27] La doncella muere

[25] Helánico, *FGrHist* 323 a F 19 (a los diez años, según Diodoro 4, 63, 2); sobre la costumbre romana, véase M. Bang, en L. Friedlaender, *Sittengeschichte Roms* IV, 9.ª/10.ª ed. 1921, 133 ss.; M. Durry, *Gymnasium* 63 (1956), 187-190 (indicación del profesor E. Burck).

[26] Además había unas δειπνοφόροι [*deipnofóroi*] en las Oscoforias: Harpocración, δειπνοφόρος· ... αἱ τῶν κατακεκλειμένων παίδων μητέρες εἰσέπεμπον καθ' ἡμέραν αὐτοῖς τροφὴν εἰς τὸ τῆς Ἀθηνᾶς ἱερόν, ἐν ᾧ διητῶντο, καὶ αὐταὶ συν<εις>ήιεσαν ἀσπασόμεναι τοὺς ἑαυτῶν [«Deipnófora: [...] Las madres de los niños encerrados les mandaban cada día alimentos al santuario de Atenea, en el que residían, y ellas mismas entraban a la vez a saludar a los suyos»]: *cf.* Deubner, 144; *Hesperia* 7 (1938), 18 s.; *IG* II/III[2] 5151.

[27] Junto al pozo del Partenión (= Calícoron) de Eleusis, Deméter encuentra a las hijas del rey: *Himno homérico a Deméter*, 98 ss.; junto a la fuente de Lerna, Amimone se rinde a Posidón: Esquilo, fr. 13 ss. Nauck[2]

en este encuentro, y entra en la vida una joven mujer. Según relata el mito, en la κίστη [*kíste*] se encontraban Erictonio, el niño rey, y la serpiente. La serpiente, el οἰκουρὸς ὄφις [*oikuròs ófis*, «la serpiente que guarda la casa»], pertenece desde siempre a Atenea y al castillo; se suele hablar de su significado «ctónico», pero eso es demasiado general. La serpiente es, ante todo, el animal terrorífico por excelencia, ante el cual todo ser vivo queda instintivamente transido de espanto. Viene de las oscuridades de la tierra; acaso sea idéntica al ancestro difunto, su «alma» o su vigor: el símbolo de la serpiente pertenece desde siempre al culto de los muertos; pero al mismo tiempo la serpiente, con su resbaladiza movilidad, es fuerza engendradora (como en la representación latina del *genius*): ὁ ὄφις [*ho ófis*], ὁ δράκων [*ho drákon*], en griego son forzosamente masculinos. En los misterios, la serpiente y el falo son símbolos equivalentes; en las Tesmoforias, se arrojan a los μέγαρα [*mégara*] serpientes y falos de masa de pan.[28] Pausanias refie-

= 130 ss. Mette (*cf.* G. A. M. Richter, *Redfigured Athenian Vases in the Metropolitan Museum of Art*, New Haven, 1936, lám. 122); junto a una fuente de Egea, Heracles asaltó a Auge: Pausanias 8, 47, 4. A la fiesta de las Cárites de Orcómeno, que se celebraba con danzas nocturnas, pertenecía la leyenda de que las Cárites, hijas del rey Eteocles, se habían precipitado a un pozo durante el baile: *Geoponica* 11,4.

[28] Sobre la serpiente, véase E. Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion*, Giessen, 1913; W. Pötscher, *Gymnasium* 70 (1963), 408 ss.; Powell, *l. c.*, 19 ss. El complejo de «el niño y la serpiente» se encuentra en múltiples variaciones, desde la identidad (por ejemplo, Pausanias 6, 20, 4 s.; escolio a *Od.* 5,272; en griego moderno, el niño sin bautizar se llama δράκος [*drákos*, 'serpiente']: P. Kretschmer, *Der heutige lesbische Dialekt*, Viena, 1905, 375) o el socorro (Píndaro, *Ol.* 6,45 ss.; Pausanias 10, 33, 9 s.) hasta la muerte del niño por la serpiente (Arquémoro en la *Hipsípila* de Eurípides) o la victoria del niño prodigio (Heracles). Δράκων διὰ τοῦ κόλπου [«la serpiente (dibujada) sobre el pecho»] en los misterios de Sabacio: Clemente, *Protr.* 2, 16, 2;

re que en el templo de Atenea Polias había un Hermes de madera, consagrado por Cécrope y enteramente cubierto de ramas de mirto. Frickenhaus conjeturó que ese «Hermes» no era otra cosa que un falo.[29] En todo caso, Hermes es el amante de Herse, Hermes, llamado también Erictonio; el mirto pertenece a Afrodita y sigue siendo el símbolo de los esponsales hasta nuestros días. Para las arréforas se preparaba un pastel llamado ἀνάστατος [*anástatos*, el 'levantado']; los estudiosos de las religiones no han dudado del significado de este nombre.[30] Así, esas «doncellas» se

---

Arnobio 5, 21; Fírmico Materno, *De errore profanarum religionum*, 10. *Cf.* también Eduard Mörike, *Erstes Liebeslied eines Mädchens* («Primera canción de amor de una joven»): *Was im Netze? Schau einmal! Aber ich bin bange: Greif' ich einen süssen Aal? Greif' ich eine Schlange?... Schon schnellt mirs in Händen! Ach Jammer! O Lust! Mit Schmiegen und Wenden mir schlüpfts an die Brust...* [«¿Qué hay en la red? ¡Ven y mira! Qué miedo una siente: ¿Será tierna anguila? ¿Será una serpiente? ¡Ya entre manos me anda! ¡Qué pena! ¡Qué goce! Ya salta y me ablanda en mi seno el roce...»].

[29] *Mitteilungen des Kaiserlichen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung* 33 (1908), 171 s., sobre Pausanias 1, 27, 1. Hermes y Herse: Ovidio, *Met.* 2,708 ss.; *cf.* W. Wimmel, *Hermes* 90 (1962), 326-333: el relato imita el consabido mito de Aglauro; el descubrimiento del amorío de Herse por Aglauro corresponde a la apertura de la κίστη [*kíste*]: *cf.* Apolodoro 3, 14, 3; Toepffer, *Att. Geneal.* 81 ss.; Jacoby, comentario a *FGrHist* 324 F 1, 323 a F 24. Sófocles llamó a las Cecrópidas δράκαυλος [*drákaulos*, 'que comparte morada con las serpientes'] (fr. 585 N.² = 643 Pearson). Kerényi, 43, cree, probablemente con razón, que en ese relato se transparenta un motivo incestuoso. Cécrope es medio serpiente, y Agraulo se llama también la esposa de Cécrope, la madre de las Cecrópidas. No es tan aberrante que Atenágoras hable de los μυστήρια [*mystéria*, 'misterios'] dedicados «a Agraulo y Pándroso» (*Legatio pro Christianis* 1, Deubner, 14, 8), y *An. Bekk.*, 1, 202, 6, anota: ἀρρηφόρια. ἑορτὴ Διονύσου. Ἑρμῆς Ἐριχθόνιος [«Arreforias: fiesta de Dioniso. Hermes Erictonio»] *Et. M.* 371, 49, *Et. Gud. s. v.* Ἐριχθόνιος ; *cf.* «Epigonoi», escolio a Sófocles, *Oed. Col.* 378.

[30] Pausanias At., ed. Erbse α 116: ἀνάστατοι· πλακοῦντος εἶδος. οὗτοι

encuentran verdaderamente rodeadas de lo que suele llamarse símbolos de fecundidad; su camino conduce necesariamente al recinto de Eros y Afrodita. De los adornos de oro evidentemente han de prescindir para este camino. Podemos atrevernos a resumir; el mito se vuelve transparente en la perspectiva del rito: Erictonio y la serpiente representan el misterio de la procreación y de la maternidad, al que las vírgenes atenienses, las Cecrópidas, se ven repentinamente enfrentadas aquella noche y que señala el fin de su existencia de niñas.

Conviene recordar al respecto el mito sobre el origen de Erictonio: la tierra recibió el semen de Hefesto cuando éste quiso violentar a Atenea.[31] Atenea con la lana y el «rocío de Hefesto»—δρόσον Ἡφαίστοιο [*dróson Hefáistoio*], dice Calímaco (fr. 260,19; *cf.* escolio A a *Il.* 2,547); γαμίην ἐέρσην [*gamíen eérsen*, «el rocío nupcial»], dice Nono (41, 64)—: el mito reúne de nuevo lo que determina la vida de las ἀρρη-

---

δὲ αὐταῖς ταῖς ἀρρηφόροις ἐγίνοντο [«*Anástatoi* ('levantados'): una especie de torta. Se preparaban para las arréforas mismas»] Deubner, 16 s.

[31] Danais fr. 2 Kinkel = Harpocración, αὐτόχθονες; *cf. Tabula Borgiana*, p. 4 Kinkel = *IG* XIV 1292; el trono de Amiclas: Pausanias 3, 18, 13; Eurípides, fr. 925 N. = Eratóstenes, *Catast.* 13; Ameleságoras, *FGrHist* 330 F 1; Calímaco, fr. 260,19 Pf., etc.; *cf.* el detalladísimo estudio de Cook, *Zeus* III, 181 ss.; ἐρίῳ ἀπομάξασα τὸν γόνον εἰς γῆν ἔρριψε [«habiéndose limpiado con un copo de lana, arrojó el semen al suelo»], Apolodoro 3, 14, 6. M. Fowler, *Classical Philology* 38 (1943), 28-32, señala motivos análogos en los Vedas. El mito debe de pertenecer a la fiesta de las Cálqueas; *cf.* Kerényi, 54: según Sófocles, fr. 760 N.[2] = 844 Pearson, aquel día πᾶς ὁ χειρῶναξ λεώς [«todo el pueblo artesano»] se acerca a la diosa στατοῖς λικνοῖσι [«con cestos (de ofrendas) en alto»]. M. P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic Age*, Lund, 1957, 21 ss., quiere eliminar todo significado no profano del λίκνον [*líknon*, 'cesta'] para los tiempos pre-helenísticos; en todo caso, pertenecía a las bodas: Pausanias el Gramático, *s. v.* παῖς ἀμφιθαλής; vaso de figuras negras Londres B 174, Nilsson, *l. c.*, 24.

φόροι [*arrefóroi*]. Así, el nombre de las ἀρρηφόροι [*arrefóroi*] o ἐρρηφόροι [*errefóroi*] acaba haciéndose transparente: la relación con ἕρση [*hérse*, 'rocío'] es sumamente plausible, sobre todo desde el punto de vista de la formación de palabras; la evolución de esa raíz indoeuropea en griego encierra más de un enigma, pero parece que no puede excluirse que diera en ático *ἄρρη[32] [*árre*] (reemplazado en lengua-

[32] Así Fick, *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung* 43 (1910), 132 s.; sin explicación, en cambio, H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, *s. v.* ἀρρηφόρος. Las formas ἐέρση [*eérse*] / ἕρση [*hérse*], ἐερσήεις [*eerséeis*] / ἑρσήεις [*herséeis*] coexisten, a las que se añade ἀέρσαν [*aérsan*]. τὴν δρόσον. Κρῆτες [«el rocío, (entre los) cretenses»] (Hesiquio; ἀέρση [*aérse*] en Posidipo, *Pap. Lit. Lond.* 60, ¿por error?). Suponiendo una laringal inicial (J. Kurylowicz, *Études Indoeuropéennes*, 1935, 31), la forma que cabría esperar sería ἀέρσα [*aérsa*], de la que podía resultar en ático, por contracción, *ἄρση [*árse*] > *ἄρρη [*árre*]; desde el punto de vista de las leyes de formación de palabras, cabría también el grado cero: **ursa* > *ἄρσα [*ársa*] > *ἄρση [*árse*] > *ἄρρη [*árre*] (tipo δίκη [*díke*]); lo cual, sin embargo, no explicaría la diversidad de formas de la vocal inicial griega, ni tampoco la explica la hipótesis de una prótesis vocálica ante *F* (Schwyzer, *Griechische Grammatik* I, 228; 411 s.). Dado que las formas ἀρρηφόρος [*arreföros*] y ἐρρηφόρος [*erreföros*] están atestiguadas en el mismo dialecto, parece plausible suponer que una de las dos formas se haya originado por etimología vulgar, tal vez cuando algún poeta o genealogista trasplantó a Atenas al personaje no ático de Herse. Si en ático debe escribirse ἀρρηφόρος [*arrefóros*] o ἐρρηφόρος [*errefóros*] (así Deubner, 13 ss.), es cuestión imposible de decidir por falta de inscripciones antiguas; en el vaso mencionado en la n. 48 se lee, en una mezcla de ortografía jónica y ática, ΕΡΣΕ [*Erse*] junto a ΓΕ [*Gue*, 'Gea' *o* 'Gaia'] y ΗΦΑΙΣΤΟΣ [*Hefaistos*, 'Hefesto']. Inscripción votiva ΑΠΟΛΛΩΝΟΣ ΕΡΣΟ [*Apollonos Erso*] en la gruta de las ninfas de Vari, *IG* I² 783; Ἕρρος ὁ Ζεύς [*Erros*: Zeus] Hesiquio; *cf.* también Kerényi, 41. La derivación de ἀρρητοφόρος [*arretofóros*] (véase n. 13; Deubner, 9 s.) se derrumba si ἀρρηφόρος [*arrefóros*] = ἐρρηφόρος [*errefóros*]. Rodríguez Adrados, *l. c.*, 128 ss., deriva ἀρρηφόρος [*arrefóros*] de *ἀρρενοφόρος [*arrenofóros*], lo cual obliga, sin embargo, a postular dos veces unas formas análogas secundarias en lugar de las que habría que esperar según las leyes de formación de palabras: *ἀρρενοφόρος [*arrenofóros*] en lugar de *ἀρραφόρος

je coloquial por δρόσος [*drósos*]). En cuanto a su significado, esa raíz parece unir, desde los tiempos indoeuropeos, la humedad con la fecundidad, según atestiguan las palabras para «lluvia» y para «toro» en indio antiguo, así como ἕρσαι [*hérsai*] «recentales» o «cabritos» en Homero. Entonces la palabra ἀρρηφόρος [*arrefóros*] sería precisamente de la índole que cabe esperar en un culto secreto: aparentemente inofensiva—¿qué hay más inocente que el rocío?—, puede, sin embargo, adquirir de repente una dimensión totalmente distinta que infunde un espanto mortal.

Queda todavía un punto por explicar: a saber, que las ἀρρηφόροι [*arrefóroi*], según Pausanias, reciben durante aquella noche en la cueva «otra cosa» y la llevan de vuelta «encubierta». Aquí el mito nos abandona: las Cecrópidas están muertas, y no hay nada más que contar. No queda sino escuchar atentamente las palabras de Pausanias. Por lo general, se suele dar por supuesto demasiado fácilmente que los ἄρρητα [*árreta*, 'cosas innombrables o secretas o sagradas'] que se transportan en el descenso y en el ascenso son esencialmente de la misma naturaleza. Pero el texto dice: λαβοῦσαι δὲ ἄλλο τι κομίζουσιν ἐγκεκαλυμμένον [«reciben otra cosa y se la llevan, encubierta como está»]. No se habla de κίσται [*kístai*, 'cestos'], ni de algo que se lleva sobre la cabeza, sino de «otra cosa», que está ἐγκεκαλυμμένον [*enkekalymménon*, 'encubierta'], lo que propiamente quiere decir: envuelta en un paño. Ahora bien, cuando una mujer griega anda llevando algo envuelto en un paño, de ordinario no cabe más que una conjetura respecto a su contenido: se trata de un niño pequeño, un bebé, aunque

---

[*arrafóros*], y luego, sincopado, ἀρρηφόρος [*arrēfóros*] en lugar de *ἀρρεφόρος [*arrĕfóros*]. Rodríguez Adrados, 132 s., reconoce expresamente que la relación con ἕρση [*hérse*, 'rocío'] sería fonéticamente posible.

el paño esconda en realidad una botella de vino (Aristófanes, *Thesm.* 730 ss.) o una piedra. Con lo cual se desvela de nuevo el sentido del rito[33] en el contexto de la iniciación: la vida continúa en un nuevo nivel; a la muerte de la virgen sigue la vida de la mujer y de la madre.

Sería tentador reunir ahora paralelos de los mitos y los cultos griegos que casi se imponen. El erudito antiguo que comparó las Tesmoforias y el mito de Deméter con las Arreforias no iba del todo desencaminado: Core, la «doncella» por antonomasia, arrebatada a la madre, se convierte en víctima del dios que tiene aspecto de serpiente, según la versión «órfica»,[34] mientras está trabajando en el telar. O pensemos en la costumbre frecuente de destinar a una niña al servicio religioso en el templo de una diosa—la mayoría de las veces Atenea o Ártemis—«hasta que llegue a la edad núbil».[35] Y si atendemos a los motivos particulares, podríamos seguir vagando desde el peplo de Penélope[36] has-

[33] Precisamente por el hecho de que esta interpretación no puede apoyarse directamente en los testimonios griegos, me satisface verla propuesta ya por otro autor: E. M. Hooker, *Greece and Rome* 10 (1963), supl. p. 19, escribe que «*originally it must have been an infant prince that was wrapped up and carried up to the Acropolis*...». Sobre ἐγκεκαλυμμένον [*enkekalymménon*], *cf.* la *pelíke* de figuras rojas en G. A. M. Richter, *Red-figured Athenian Vases in the Metropolitan Museum of Arts*, New Haven, 1936, lám. 75 y texto p. 100, en la que Rea entrega a Crono la piedra envuelta en paños.

[34] Core en el telar: Kern, *Orph. Fragm.* F 192 ss.; Zeus en forma de serpiente: F 58; *cf.* también Diodoro 5, 3, 4.

[35] Pausanias 7, 26, 5: Egira, Ártemis; 7, 19, 1: Patras, Ártemis Triclaria; 7, 22, 8 s.: Tritea, Atenea; 2, 33, 3: Calaurea, Posidón; *cf.* 6, 20, 2 s.: Olimpia, Ilitía; Estrabón 17, p. 816: Tebas de Egipto, Amón; Jenofonte de Éfeso, 3, 11, 4: Isis.

[36] La comparación de los ritos de las arréforas con el peplo de Penélope ha sido ya sugerida por M. Delcourt, *Oedipe ou la légende du conquérant*, París, 1944, 169 s.; *cf.* Promatión, *FGrHist* 817; sobre el

ta las *virgines vestales* y el cuento de Amor y Psique, donde la lámpara, en el instante de ver a Eros, juega un papel memorable. Una y otra vez se podría demostrar cómo el rito y el mito se iluminan mutuamente.

Si estudiosos de la religión griega tan renombrados como Rose o Nilsson adoptan una posición de franco rechazo ante la consigna de *myth and ritual*,[37] tienen razón en tanto que no vemos los mitos griegos cumpliendo una función ritual inmediata; en nuestro caso, nada indica que el mito de las Cecrópidas se haya recitado oficialmente durante la fiesta de las ἀρρηφόρια [*arrefória*], del mismo modo que en la fiesta babilónica del año nuevo estaban fijados el tiempo y lugar en que se recitaba la epopeya de la creación. Por lo menos desde los tiempos de Homero, la poesía griega se había emancipado del culto, y los mitos quedaron en manos de los poetas. Pero esa observación no impide que los

---

motivo del tejer, véase también R. Merkelbach, *Roman und Mysterium*, Múnich, 1962, 46, 3, quien interpreta el «cuento de hadas» de Eros y Psique como un mito relacionado con Isis (8 ss.).

[37] La consigna *myth and ritual* se remonta al libro de S. H. Hooke (Oxford, 1933); *cf.* E. O. James, *Myth and Ritual in the Ancient Near East*, Nueva York, 1958. Contra la aplicación al ámbito griego se pronuncian M. P. Nilsson, *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece*, 1951, 9 ss.; H. J. Rose, «Myth and Ritual in Classic Civilisation», *Mnemosyne* s. IV, 3 (1950), 281-287; N. A. Marlon, «Myth and Ritual in Early Greece», *Bulletin of the John Rylands Library* 43 (1960/1961), 373-402. Sobre la epopeya babilónica de la creación del mundo en los ritos del año nuevo, véase J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 2.ª ed., 1955, 332. Es de notar la descripción de una fiesta ática en honor de Dioniso en Filóstrato, *Vita Ap.* 4, 21: ὅτι αὐλοῦ ὑποσημήναντος λυγισμοὺς ὀρχοῦνται. καὶ μεταξὺ τῆς Ὀρφέως ἐποποιίας τε καὶ θεολογίας τὰ μὲν ὡς Ὧραι, τὰ δὲ ὡς Νύμφαι, τὰ δὲ ὡς Βάκχαι πράττουσιν [«que a la señal de la flauta se ponen a danzar entre contoneos, y en medio de la epopeya y la teología de Orfeo se comportan ya como Horas, ya como ninfas, ya como bacantes»].

mitos se hayan originado a partir de los ritos, ni que el mito pueda incluso aclararnos el sentido de los ritos de modo más inmediato que las hipótesis de los estudiosos modernos. Pues ¿qué cuenta el mito de las Cecrópidas? Los Κεκροπίδων πάθη [*Kekropídon páze*, «lo que les sucedió a las Cecrópidas»], lo que equivale a decir: el destino de la mujer ateniense sin más, puesto que todos los atenienses son Κεκροπίδαι [*Kekropídai*, 'Cecrópidas', 'hijas de Cécrope'].

Ciertamente, en tiempos históricos sólo dos de entre miles de niñas atenienses estaban destinadas a servir como ἀρρηφόροι [*arrefóroi*]. La iniciación sólo se lleva a cabo de modo simbólico y representativo.[38] Ya lo hemos mencionado: estamos en el ámbito de la cultura urbana, donde los ritos de iniciación en su forma primitiva son tan impracticables como innecesarios. La población urbana ya no puede vivir del mismo modo ni al mismo ritmo que la comunidad mucho más íntima, por más reducida, de la aldea; la vida privada (ἰδίᾳ [*idía*]) se separa de la vida pública (δημοσίᾳ [*demosía*]); el orden se mantiene por medios externos, por funcionarios y leyes, y ya no necesita estar impreso en las almas. Basta con mantener los antiguos ordenamientos de la vida en el rito simbólico-representativo, porque—y éste es el otro aspecto de la cuestión—también la vida urbana, casi moderna, se funda sobre los antiguos ordenamientos de la vida, y éstos siguen incluso interviniendo como antes en la vida de cada individuo, aunque de forma atenuada. Toda virgen ateniense que estuviera a punto de casarse tenía que dejarse conducir en determinada fecha (προτέλεια [*protéleia*]) a la Acrópolis, «ante la diosa» (εἰς τὴν θεόν [*eis tèn zeón*]), que es de suponer que era Atenea, para ofrecer

[38] *Cf.* sobre este punto especialmente Brelich, estudios citados en las notas 17 y 24.

un sacrificio.[39] Por lo tanto, todas las vírgenes tenían que haber estado en el castillo, aunque sólo dos de ellas, hijas de familias distinguidas, tuvieran que cumplir todavía el entero período preparatorio; por lo demás, también en los ritos de iniciación primitivos se observa ya cierta diferenciación social, en la que la iniciación completa es derecho y deber del estrato social más alto.[40] Y lo que es más, inmediatamente después de la boda, la sacerdotisa de Atenea visitaba a las recién casadas con la «sagrada» égida.[41] Deubner lo

[39] *Suda*, π 2865: Προτέλεια· ἡμέραν οὕτως ὀνομάζουσιν, ἐν ᾗ εἰς τὴν ἀκρόπολιν τὴν γαμουμένην παρθένον ἄγουσιν οἱ γονεῖς εἰς τὴν θεὸν καὶ θυσίας ἐπιτελοῦσι [«*Protéleia*: así llaman el día en que los padres llevan a la doncella que está a punto de casarse a la Acrópolis, ante la diosa, y ofrecen sacrificios»]. Deubner, 16, considera si ἡ θεός [*he zeós*, 'la diosa'] se refiere aquí a Ártemis Brauronia, a la que las novias áticas ofrecían una κανηφορία [*kaneforía*, rito en que se llevaban cestos (*kánea*) sobre la cabeza] (escolio a Teócrito 2,66, p. 284 Wendel). El rito de Braurón (τὸ καθιερωθῆναι πρὸ γάμων τὰς παρθένους τῇ Ἀρτέμιδι [«el consagrar las doncellas a Ártemis antes de las bodas»], Crátero, *FGrHist* 342 F 9) era análogo al rito ateniense de las arréforas; hasta qué punto los dos ritos pueden haberse fundido en uno después de que Pisístrato introdujera el culto de Ártemis Brauronia en la Acrópolis, difícilmente puede colegirse de los escasos testimonios de nuestras fuentes; sin embargo, la noticia de la *Suda* no parece coincidir del todo con la del escolio a Teócrito (por un lado, la joven con sus padres, por otro, la novia entre novias), lo que viene a significar que la προτέλεια [*protéleia*] y la κανηφορία [*kaneforía*] probablemente coexistieran.

[40] Así, por ejemplo, M. Mead observó en Samoa que el tránsito de la niñez a la edad adulta se producía, sorprendentemente, sin ninguna solución de continuidad; sólo para las jóvenes del rango más elevado, las *taupo*, había una «iniciación» sumamente drástica (*Coming of Age in Samoa*, 1928; Mentor Books 1949, 70 [cast., *Adolescencia y cultura en Samoa*, Barcelona, Paidós, 1984]).

[41] *Suda*, αι 60: αἰγίς· ... ἡ δὲ ἱέρεια Ἀθήνησι τὴν ἱερὰν αἰγίδα φέρουσα πρὸς τὰς νεογάμους εἰσήρχετο [«Égida: [...] En Atenas, la sacerdotisa, llevando la égida sagrada, visitaba a las recién casadas»]. Nilsson, 1, 2.ª ed., 443,4, habla con escepticismo de «una de aquellas ceremonias de advenimiento tardío».

sabía; la sacerdotisa—escribe—estaba «caracterizada sin duda como representante de la diosa misma». Pero ¿para qué la égida? La diosa—escribe Deubner—debía «bendecir de este modo el matrimonio y sobre todo, probablemente, asegurar su fecundidad» (16). Las fuerzas benéficas, la fecundidad... ¿Dónde no encajarían? Pero agucemos el oído y dejemos que Homero nos diga qué significa la aparición de Atenea con la égida: «Y hete aquí que su égida alzaba, castigo de hombres, allá arriba en el techo Atenea. Tomó a los galanes el espanto: corrían en la sala cual vacas dispersas por el tábano inquieto...» (*Od.* 22,297 ss. [versión cast. de J. M. Pabón]). Éste es el efecto: τῶν δὲ φρένες ἐπτοίηθεν [*tôn dè frénes eptóiezen*, «tomó sus corazones el espanto»]; en otras palabras: toda mujer ateniense debe sufrir después de la noche de bodas, por lo menos a modo de insinuación, aquel espanto que empujó a la muerte a las Cecrópidas. Toda mujer experimenta el destino de Aglauro. La nueva etapa de la vida no se conquista sin ruptura, sino que atraviesa la crisis mortal. Luego, al nacer un niño, era costumbre ateniense ponerlo en una κίστη [*kíste*] y adornarlo con un dije de forma de serpiente; rito que se celebraba, al parecer, en una de las cuevas de la ladera norte de la Acrópolis.[42] También en este caso se puede hablar cier-

[42] Eurípides, *Ión* 16 ss.: τεκοῦσ' ἐν οἴκοις παῖδ' ἀπήνεγκεν βρέφος ἐς ταυτὸν ἄντρον οὗπερ ηὐνάσθη θεῷ Κρέουσα, κἀκτίθησιν ὡς θανούμενον κοίλης ἐν ἀντίπηγος εὐτρόχῳ κύκλῳ, προγόνων νόμον σῴζουσα τοῦ τε γηγενοῦς Ἐριχθονίου. κείνῳ γὰρ ἡ Διὸς κόρη φρουρὼ παραζεύξασα φύλακε σώματος δισσὼ δράκοντε, παρθένοις Ἀγλαυρίσι δίδωσι σῴζειν· ὅθεν Ἐρεχθείδαις ἐκεῖ νόμος τις ἔστιν ὄφεσιν ἐν χρυσηλάτοις τρέφειν τέκνα... [«Y dio a luz en casa al niño y lo llevó | al mismo antro en que yaciera con el dios | Creúsa, y lo dejó, como para morir, | de hueca cesta en bien torneado redondel, | a la ley de ancestros fiel del hijo de la tierra, | Erictonio; pues a él la hija de Zeus le dio | de guardaespaldas dos serpientes vigilantes | y a las Agláurides, las niñas, a cuidarlo; | de ahí para los Erectidas allá es ley | que

tamente de un rito de bendición y de la virtud apotropaica de la serpiente; pero no menos justo, y acaso mejor, más griego, sería decir que mediante ese rito todo niño se convertía en el niño Erictonio, alcanzando una participación inmediata en el misterio del origen, en el orden fundamental de la vida.

¿Siguieron entendiéndolo así los atenienses de época histórica? Precisamente el *Ión* de Eurípides nos inclina a

---

entre sierpes de oro se han los hijos de criar»]. Wilamowitz, en su comentario (Berlín, 1926), suponía una laguna después del v. 19: «Si aquí no falta un verso, entonces el νόμος προγόνων [*nómos progónon*, "la costumbre ancestral"] consiste en que ella ponga a su hijo en una cesta». Justamente eso adquiere sentido una vez reconocido que ἀντίπηξ [*antípex*] no es una cesta ordinaria, sino que corresponde a la κίστη [*kíste*] ritual: véase L. Bergson, *Eranos* 58 (1960), 11-19; con lo cual resulta superflua la solución de urgencia de Owen (comentario *ad loc.*, Oxford, 1939), quien propone referir νόμος [*nómos*, 'costumbre'] a lo que sigue, esto es, al amuleto de serpiente. Sobre Ἐρεχθείδαις [*Erejzéidais*, '(para los) Erectidas'] (*cf.* 1056; 1060), Wilamowitz comenta: «La estirpe, no todos los atenienses»; *cf.*, sin embargo, *Supp.* 387, 681, 702; *Hipp.* 151; *Her.* 1166; *Phoin.* 852, donde Ἐρεχθεῖδαι [*Erejzéidai*, 'Erectidas'] se refiere siempre a los «atenienses» en general; la ordenación de las *phylaí* ['tribus'] por Clístenes no guarda relación alguna con esas costumbres mucho más antiguas. Por otra parte, en el v. 24 se lee ἐκεῖ [*ekéi*, 'allí']: se entiende «en Atenas» (Wilamowitz, Owen), por cuanto lo dice Hermes en Delfos; pero aquellos estudiosos que trataron de eliminar ἐκεῖ [*ekéi*] recurriendo a la conjetura (ἔτι [*éti*, 'todavía'] Barnes, ἀεὶ [*aéi*, 'siempre'] Elmsley) percibieron acertadamente la dificultad que debió de suponer para un público ateniense del teatro de Dioniso entender ἐκεῖ [*ekéi*] de ese modo, por así decir, doblemente indirecto. De todos modos, la única indicación de lugar en lo que precede inmediatamente es ταυτὸν ἄντρον [*tautòn ántron*, «el mismo antro o cueva»] (sobre la gruta de Apolo, véase Judeich, *Topographie*, 301 s.; a ésta pertenecía la siempre conocida fuente Clepsidra de la Acrópolis, como a la gruta de Aglauro pertenecía el socavón del pozo cegado: véanse notas 3 y 27). Ahora bien, un rito muy similar está atestiguado por la leyenda platónica; Olimpiodoro, *Vita Plat.* 1 (paralelos en A. S. Pease, a Cicerón, *De div.* 1, 78): καὶ γεννηθέντα τὸν Πλάτωνα λαβόντες οἱ γονεῖς βρέφος ὄντα τεθείκασιν ἐν τῷ Ὑμηττῷ. βου-

una respuesta afirmativa. Ión, el hijo de Apolo, nacido en Atenas, es sin duda una construcción genealógica relativamente tardía; pero justamente lo tardío se amolda a lo antiguo, a los esquemas rituales: la concepción y el nacimiento de Ión no pueden tener lugar en ningún otro sitio que no sea la ladera norte de la Acrópolis con sus grutas misteriosas; no por casualidad el mito de las Cecrópidas revive una y otra vez en el *Ión* de Eurípides. A la tragedia se une la come-

---

λόμενοι ὑπὲρ αὐτοῦ τοῖς ἐκεῖ θεοῖς Πανὶ καὶ Νύμφαις καὶ Ἀπόλλωνι Νομίῳ θῦσαι, καὶ κειμένου αὐτοῦ μέλιτται προσελθοῦσαι πεπληρώκασιν αὐτοῦ τὸ στόμα κηρίων μέλιτος... [«Y al haber nacido Platón, lo tomaron los padres, criatura que era, y lo llevaron al Himeto. Y como querían sacrificar por él a los dioses de allí, a Pan y a las ninfas y a Apolo Nomio, y él estaba acostado, unas abejas se acercaron y le llenaron la boca de miel»]. J. H. Wright, *Harvard Studies in Classical Philology* 17 (1906), 131 ss., relacionó esa historia de modo convincente con la cueva de Vari (sobre la cual *cf.* Cook, *Zeus* III, 261 ss.), donde se adoraba a Pan, a las ninfas y a Apolo en la ladera del Himeto; Wright señala también que el relato acaso provenga del Πλάτωνος Ἐγκώμιον [*Plátonos enkómion*, «Elogio de Platón»] de Espeusipo (la frase que precede en el texto de Olimpiodoro corresponde a Espeusipo en Diógenes Laercio 3, 2); la paternidad de Apolo es coherente con la «presentación» del niño en el santuario del mismo dios, durante la cual se le ofrecen al niño alimentos: leche y miel (τρέφειν [*tréfein*, 'criar', 'alimentar'] v. 26; dos pinturas de vasos muestran a Atenea dando de beber a Erictonio de una fuente: Brommer, *Charites E. Langlotz*, 157 s.); sobre esos ritos de «presentación en el templo», o acaso de «exposición» (potencial), *cf.* también la costumbre de los galos, *Anth. Pal.* 9, 125; Delcourt, *l. c.*, 41 s.; A. Dieterich, *Mutter Erde*, 1905, 6 ss. En cuanto al sentido, pertenece a este complejo la adoración de la Κουροτρόφος [*Kurotrófos*, 'nutridora de niños'], venerada en el santuario de Aglauro (*IG* II/III², 5152). Erictonio fue el primero que ofreció sacrificios a la *Kourotróphos* en la Acrópolis: *Suda*, *s. v.* κουροτρόφος; *cf.* también el niño en la κίστη [*kíste*] representado en una tablilla votiva de Lócride, *Ausonia* 3 (1908), 193. La observación de que la leyenda de Ión imita el mito de Erictonio fue enunciada ya por Ch. Picard, *Revue Historique* 166 (1931), 47; de modo análogo habrá que entender la tradición apócrifa según la cual Apolo mismo es hijo de Atenea y de Hefesto (esto es, de Erictonio): Cicerón, *De nat. d.* 3, 55; 57; Clemente, *Protr.* 2, 28.

dia: cuando las mujeres de Atenas han decretado, siguiendo el plan de Lisístrata, la abstinencia conyugal, tienen que recluirse naturalmente en la Acrópolis; los ancianos se les acercan con sus ollas de fuego del mismo modo que Hefesto acosaba a Atenea; y cuando luego alguna mujer desea, de veras o sólo aparentemente, transgredir el mandamiento de abstinencia, no se le ocurrirá otro lugar que—una vez más—las grutas de la ladera norte de la Acrópolis, donde se desarrolla la escena de Mirrina y Cinesias.[43] Y, en fin, están los anticuarios: desde Clearco de Solos se viene repitiendo que Cécrope inventó el matrimonio; la explicación de esa leyenda a partir de la «doble figura» de Cécrope es tan forzada que cabe suponer que se seguía viendo en las hijas de Cécrope el arquetipo de las novias atenienses.[44]

Para concluir, falta mencionar otro aspecto de las Arreforias y de la leyenda de las Cecrópidas: Erictonio, el misterioso niño de la κίστη [*kíste*], es el segundo rey de Atenas; acerca de eso concuerdan los genealogistas con sorprendente unanimidad. Pero ¿cómo se convirtió el niño en rey? El mito calla sobre este particular; sólo podemos intuir que el descubrimiento suponía también para el niño una crisis, acaso la muerte, o más bien la muerte y la vida nueva, ¿acaso la iniciación?[45] En todo caso, volvemos a encontrar a Eric-

[43] *Cf.* E. W. Elderkin, «Aphrodite and Athena in the *Lysistrata*», *Classical Philology* 35 (1940), 387-396. Acaso Lisístrata misma sea una máscara de la sacerdotisa de Polias, Lisímaca: D. M. Lewis, *Annual of the British School at Athens* 50 (1955), 1 ss.

[44] Clearco, fr. 73 Wehrli; Justino, 2, 6, 7; Cárax, *FGrHist* 103 F 38; escolio a Aristófanes, *Plut.* 773; *Suda, s. v.* Cécrope. Cécrope representa la transición hacia el orden actualmente vigente, el terreno intermedio entre el animal y el hombre, entre la promiscuidad y el matrimonio, entre Crono y Zeus; por lo cual tiene sentido también la tradición según la cual Cécrope introdujo el culto de Crono: Filócoro, *FGrHist* 328 F 97.

[45] *Cf.* la leyenda de Demofonte, *Himno a Deméter*, 231 ss.; la versión

tonio más tarde, convertido en rey. Si nos preguntamos qué aportó a Atenas, los anticuarios coinciden de nuevo: Erictonio fue el primero que enganchó unos caballos al pértigo, el inventor de las carreras de carros, e instituyó la fiesta de las Panateneas. Ambas cosas están íntimamente relacionadas entre sí, ya que las Panateneas se centraban en dos ritos: el *agón*, que incluía una forma particularmente arcaica de la carrera de carros, el ἀποβάτης [*apobátes*] (el salto del carro en marcha, seguido de una carrera a pie), y la entrega solemne del peplo. De nuevo vemos unidos a Erictonio y las Cecrópidas, y de nuevo estamos en el ámbito de los mitos del origen: las Cecrópidas tejieron el primer vestido, Erictonio domó la primera yunta de caballos; ahora se entrega el peplo[46] y se ejercita la carrera de carros. Ahora bien, las Panateneas, como fiesta principal del mes de Hecatombeón, son la fiesta de año nuevo, el día de cumpleaños de la ciudad de Atenas. El nombre de «atenienses» existe desde que Erictonio celebró las primeras Panateneas, según leemos en el Mármol de Paros;[47] es el mes en que el arconte, el

---

órfica habla explícitamente de la muerte de Demofonte: *Berliner Klassikertexte* V, I, p. 7 = Kern, *Orph. Fr.* 49, col. VI s.; en el mismo sentido Apolodoro I, 5, I, 4; sin embargo, la leyenda conoce a Demofonte también como hijo de Teseo y rey de Atenas.

[46] Como es sabido, en el centro del friso de las Panateneas están representadas, junto al sacerdote y al niño con el peplo, las dos arréforas, que «cargan sobre la cabeza lo que la sacerdotisa de Atenea les da para llevar», en este caso dos sillones. Una interpretación más exacta es difícil; nada dicen las fuentes sobre la función que cumplían las arréforas en la fiesta de las Panateneas.

[47] Mármol de Paros, *FGrHist* 239 A 10: Ἐριχ]θόνιος Παναθηναίοις τοῖς πρώτοις γενομένοις ἅρμα ἔζευξε καὶ τὸν ἀγῶνα ἐδείκνυε καὶ Ἀθηναίους [ὠν] όμ[ασε... [«Erictonio, cuando se celebraron las primeras Panateneas, enganchó el carro, mostró el juego y dio nombre a los atenienses...»]. Inventor de las carreras de carros según Eratóstenes, *Cat.* 13; Eliano, *Var. hist.* 3, 38; Virgilio, *Geórg.* 3,113; Varrón, *ap.* Servio, *Scholia Danie-*

basileús, toma posesión de su cargo. La fiesta empieza con la introducción del fuego nuevo, mediante la carrera de antorchas que va desde la Academia hasta el altar de Atenea. Así, la vida de la ciudad comienza de nuevo. Esta refundación del orden en la fiesta del año nuevo ha de ir precedi-

---

lis, ad loc., etc. La introducción de las Panateneas también en Helánico, *FGrHist* 323 a F 2; Androción, *FGrHist* 324 F 2; Filócoro, *FGrHist* 328 F 8; Harpocración, Focio, *Suda s. v.* Panateneas; escolio a Platón, *Parm.* 127 a. Por otra parte, se cita también a Teseo como fundador de las Panateneas: Plutarco, *Tes.* 24; Pausanias 8, 2, 1; *cf.* Jacoby, comentario a *FGrHist* 239 A 10. Las Panateneas han sido tratadas de un modo muy detallado por A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen*, 1898, 41-159; Deubner, 22 ss.; L. Ziehen, *RE* XVIII, 3 (1949), 457-493; sobre el ἀποβάτης [*apobátes*], véase ib. 478 s.; Reisch, *RE* I, 2814-2817; Dionisio de Halicarnaso, *Ant.* 7, 73, 2 s.; Harpocración, ἀποβάτης; J. A. Davison, «Notes on the Panathenaia», *Journal of Hellenic Studies* 78 (1958), 23-42; *ib.* 82 (1962), 141 s. Sobre las Panateneas como fiesta de año nuevo, véase Brelich, *Acta Antiqua* 1961, 275; *cf.* Wilamowitz, *Sitzungsber. Berlin* 1929, 37 s. La forma definitiva de la fiesta quinquenal fue introducida en el año 566/565, bajo el arconte Hipoclides (Ferecides, *FGrHist* 3 F 2; Aristóteles, fr. 637; Eusebio-Jerónimo, *Crónica*, año 566); la fiesta anual está atestiguada en fecha más antigua (*Il.* 2,550 s.); pero el ritmo quinquenal no es un invento novedoso, sino que parece motivado precisamente por los ritos de iniciación (Brelich, *Acta Ant.* 1961, 282 s.), que no necesariamente tienen que celebrarse cada año. La edad de «entre siete y once años» acaso indique un primitivo ritmo quinquenal de las Arreforias (Robert, *l. c.* [n. 7]; Brelich, *Iniziazione*, 125); *cf.* Hesíodo, *Erga* 698: ἡ δὲ γυνὴ τέτορ' ἡβώοι, πέμπτῳ δὲ γαμοῖτο [«mas la mujer que esté cuatro moza y al quinto se case» (A. García Calvo)]; el cinco como número del γάμος [*gámos*, 'casamiento'] entre los pitagóricos: Alejandro, *In Arist. Met.* p. 39,8; el servicio de las ἀρρηφόροι [*arrefóroi*], sin embargo, duraba en el siglo V poco más de un año: *cf.* Aristófanes, *Lys.* 641 s. Probablemente la fiesta quinquenal de iniciación se haya convertido, en el marco del orden de la *pólis*, primero en fiesta anual, mientras que en la época de Pisístrato se restituyeron algunos aspectos de su antiguo carácter popular (*cf.* la revitalización del culto de Dioniso y el establecimiento de los misterios de Eleusis en su forma definitiva). Sobre el *agón* y la realeza, véase F. M. Cornford, *ap.* Harrison, *Themis*, 1912, 212 ss.;

da por la disolución del viejo orden, como sucede en todas partes: las fiestas de carnaval, el gobierno de las máscaras, de los bufones o de las mujeres. En Atenas, el mes de las Panateneas va precedido por el mes de Esciroforión, que es el mes de las Arreforias. En este rito, en el que se expresa la crisis que atraviesan la vida de las Cecrópidas y la trayectoria del futuro rey de las Panateneas, que aún permanece oculto, se rompe el orden que reinó en la Acrópolis durante casi un año. Pero ¿dónde está el rey viejo? Lo único que sabemos a ciencia cierta de la fiesta de las Esciras, que dan nombre al mes, es que se conducía bajo palio a la sacerdotisa de Atenea, al sacerdote de Posidón—esto es, de Erecteo—y al de Helio juntos desde la Acrópolis hasta el límite de la ciudad de Atenas,[48] y que las mujeres se apandillaban,

---

Hooker, *Greece and Rome* 1963, supl. p. 20; sobre el *agón* y el culto de los muertos, K. Meuli, *Antike* 17 (1941), 189 ss. En realidad, el «apaciguamiento» (ἱλάσκεσθαι [*hiláskeszai*]) del rey muerto y la puesta a prueba del rey nuevo coinciden. El vencedor de las Panateneas recibe una corona de olivo (escolio a Platón, *Parm.* 127 a); una corona de olivo rodea la κίστη [*kíste*] de Erictonio en el vaso de Londres (n. 21); una corona del mismo tipo figura entre las señas de Ión (Eurípides, *Ión* 1433 ss.).

[48] Lisimáquides, *FGrHist* 366 F 3, *ap.* Harpocración, *s. v.* Σκίρον; Deubner, 46 ss.; Gjerstadt, *l. c.* (n. 13). Como uno de los «días en que las mujeres se congregan según la costumbre ancestral» (συνέρχονται αἱ γυναῖκες κατὰ τὰ πάτρια), las Σκίρα [*Skíra*] están atestiguadas (junto a Θεσμοφόρια, Πληροσία, Καλαμαῖα [*Zesmofória*, *Plerosía*, *Kalamáia*]) por la inscripción de Pireo, *IG* II/III², 1177,10; *cf.* Aristófanes, *Eccl.* 59. Platón, en las *Leyes*, hace del duodécimo mes el mes de Plutón, el mes de la «disolución» (διάλυσις [*diálysis*], 828d). La controvertida cuestión de si las Esciras eran una fiesta de Atenea o de Deméter carece de sentido: el caso es que el camino de la fiesta conducía de la Acrópolis al ámbito de Deméter. Sobre el Διὸς κῴδιον [*Diòs kódion*, «vellocino de Zeus»], véase Pausanias el Gramático, ed. Erbse, δ 18: ...χρῶνται δ᾽αὐτοῖς οἵ τε Σκιροφορίων τὴν πομπὴν στέλλοντες καὶ ὁ δᾳδοῦχος ἐν Ἐλευσῖνι καὶ ἄλλοι τινὲς πρὸς τοὺς καθαρμοὺς ὑποστορνύντες αὐτὸ τοῖς ποσὶ τῶν ἐναγῶν [«... y los consultan quienes preparan la procesión de las Esciroforias, el portador de la

decidiendo, por ejemplo, el golpe de Estado de las *Asambleístas*. Erecteo y Erictonio, que originalmente debieron de ser idénticos, se hallan significativamente diferenciados en la mitología accesible a nosotros: Erecteo es el rey viejo, Erictonio el rey joven;[49] se habla de la muerte de Erecteo y del nacimiento de Erictonio. Después del solsticio, el rey abandona la ciudad con el sol que se está poniendo: tal es el sentido de la procesión; los hombres que participan en esa πομπή [*pompé*, 'acompañamiento', 'procesión']—que es, en el fondo, una ἀποπομπή [*apopompé*, 'expulsión']—ne-

---

antorcha de Eleusis y algunos otros para las purificaciones, tendiéndolo bajo los pies de los que están bajo el influjo de una maldición»]. Es de notar que en Roma se conoce un ciclo festivo del mismo sentido, celebrado en la misma estación del año: las Poplifugias (5 de julio), con el mito del desgarramiento de Rómulo, a las que seguía la fiesta femenina de las Nonas Caprotinas: *cf.* W. Burkert, *Historia* 11 (1962), 356 ss.; Brelich, *Studi e materiali di storia delle religioni* 31 (1960), 63 ss., reconoció en esos ritos elementos de una fiesta de año nuevo.

[49] Sobre Erecteo-Erictonio, *cf.* Preller-Robert I, 4.ª ed., 198 ss.; Escher, *RE* VI, 404 ss., 439 ss.; Kerényi, 48, 52. La identidad primitiva de ambos personajes suele aceptarse generalmente, y con razón; a su favor habla sobre todo *Il.* 2,547 ss., pasaje que atestigua la leyenda del nacimiento de Erecteo, en una forma que corresponde al mito de Erictonio, corriente en tiempos posteriores, así como un culto funerario (ἱλάσκονται [*hiláskontai*, 'apaciguan']) de Erecteo: *cf.* escolio *ad loc.* y Heródoto 8, 44, donde Erecteo es el sucesor de Cécrope. *Cf.* también E. Ermatinger, *Die attische Autochthonensage bis auf Euripides*, tesis doctoral, Zúrich, 1897. La diferenciación conforme al esquema «rey joven / rey viejo» es especialmente patente en la bandeja de Berlín F 2537 = *ARV*² 1268 s. = Brommer, *Charites E. Langlotz*, 152 s., lám. 21, provista de inscripciones explicativas, que representa a Erictonio adolescente y a Erecteo con barba, a pesar de que en las genealogías habituales Erictonio figura antes de Erecteo, ya que en el inicio debe estar el misterio del origen (Cécrope-Erictonio). No podemos discutir aquí las variantes sobre la muerte de Erecteo; es notable que en ellas muchas veces juega un papel la guerra con Eleusis, de la misma manera que la procesión de las Esciras avanza en dirección a Eleusis.

cesitan el Διὸς κώιδιον [*Diòs kódion*, «vellocino de Zeus»], aquel vellocino de carnero con el que se purifica a los que están manchados por un homicidio: verdaderamente eso tiene traza de un rito de regicidio. Pero a la disolución del orden sigue la refundación del orden de la *pólis* en las Panateneas: ¡Erecteo ha muerto, viva Erictonio! En el peplo de Atenea está tejida la gigantomaquia, otra expresión del triunfo del orden, del triunfo de Atenea sobre la rebelión y el caos. Con eso queda cumplida la labor de las arréforas; el nuevo rey se impone: es el vencedor de la carrera de carros. Aquí sólo falta señalar de pasada las relaciones entre el carro de combate y el rey, desde las estelas funerarias de Micenas hasta el *triumphator* y la *sella curulis*. Lo significativo es el *agón* de los apóbates: es la llegada del rey que toma posesión de la tierra. En tiempos históricos, cuando los atenienses tuvieron ocasión de recibir solemnemente una vez a un rey auténtico, al hacer Demetrio Poliorcetes su entrada en Atenas en el año 306, dedicaron a Zeus Catébates el lugar en el que Demetrio se había apeado del carro (Plutarco, *Demetrio* 10). Tan importante es aquel salto del carro: es el salto del rey.

En los ritos de iniciación se renueva la vida de la comunidad; en los ritos del año nuevo que surgen de aquéllos se renueva el orden de la *pólis*. Eso sigue valiendo asimismo para la Grecia del período clásico. En esos ritos no se trata de la tierra agotada a la que haya que suministrar, de manera más o menos eficiente, nuevas fuerzas fertilizantes. Al fin y al cabo, la tierra sigue haciendo lo que puede y como puede, por más que el campesino tenga a menudo motivo de queja, los alimentos escaseen siempre en Grecia y el deterioro de las tierras de cultivo insuficientemente abonadas sea realmente un problema. Pero para el hombre son más acuciantes y más imperiosos los problemas de la co-

munidad y de su ordenación. Sólo podía perdurar aquello que, trascendiendo el terreno del arbitrio individual, era reconocido como «sagrado». Las comunidades de las *póleis* griegas, y especialmente los atenienses, sabían que su forma de vida estaba arraigada en los cultos y los ritos festivos; y no porque con éstos se persiguieran fines de magia agrícola fundados en creencias primitivas, sino porque en la santidad inviolable de los ritos, así como en la poesía mítica que los iluminaba, se conservaban unos ordenamientos vitales de los tiempos más remotos, y aun unos ordenamientos fundamentales de la existencia humana.

EL FUEGO NUEVO DE LEMNOS
SOBRE MITOS Y RITOS

La historia de las religiones tuvo que luchar en sus comienzos por emanciparse de la mitología clásica, así como de la teología y de la filosofía. Cuando finalmente se descubrió que el hecho fundamental de la tradición religiosa era el rito, el resultado fue una separación entre los filólogos clásicos, por un lado, que consideraban el mito una obra de arte literaria, y, por otro lado, los especialistas en fiestas y ritos con sus oscuras ramificaciones y sus no menos oscuros «orígenes».[1] Los antropólogos estudiaban las funciones

[1] Este texto fue leído ante la Joint Triennial Classical Conference de Oxford en septiembre de 1968. Las notas no pretenden ofrecer una bibliografía exhaustiva. La primacía del rito frente al mito ha sido enérgicamente afirmada por W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, 1889, 3.ª ed., 1927, cap. 1, y llevada más lejos por J. Harrison, quien sostenía que el mito no es «nothing but ritual misunderstood» (*Mythology and Monuments of Ancient Athens*, 1890, XXXIII). En Alemania fue Albrecht Dieterich quien colocó el rito en el centro del estudio de las religiones. Así, la ausencia de la mitología es casi llamativa en los imprescindibles manuales de M. P. Nilsson (*Griechische Feste von religiöser Bedeutung*, 1906, en lo que sigue: Nilsson, *GF*, y *Geschichte der griechischen Religion* I, 1940, 3.ª ed., 1967, en lo que sigue: Nilsson, *GGR*) y L. Deubner (*Attische Feste*, 1932, en lo que sigue: Deubner), mientras que Wilamowitz afirmó que el mito fue una creación de los poetas: «El mito [...] se forma en la imaginación del poeta» (*Der Glaube der Hellenen* I, 1931, 42). La mitología volvió a ocupar un lugar preeminente bajo la influencia de la fenomenología y de la psicología de C. G. Jung, con escasa atención a los ritos; *cf.* los resúmenes de J. de Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, 1961, y K. Kerényi, *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos*, 1967: «El estudio de las religiones es sobre todo el estudio de los mitos» (K. Kerényi, *Umgang mit Göttlichem*, 1955, 25).

sociales del mito;[2] los orientalistas insistían en la relación recíproca entre mitos y ritos;[3] pero la reacción por parte de los estudios clásicos fue generalmente el rechazo.[4] No se puede negar, desde luego, que los griegos hablan no pocas veces de una correspondencia entre «lo que se cuenta» y «lo que se hace», entre λεγόμενα [*legómena*] y δρώμενα [*drómena*],[5] ni que se dice una y otra vez que tal rito o

[2] B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, 1926 [cast., *El mito en la psicología primitiva*, Barcelona, Ariel, 1994]; D. Kluckhohn, «Myths and Rituals: A General Theory», *Harvard Theological Review* 35 (1942), 45-79.

[3] S. H. Hooke (ed.), *Myth and Ritual*, 1933, quien definía el mito como «*the spoken part of ritual*» o como «*the story which the ritual enacts*» (3); del mismo autor, *Myth, Ritual, and Kingship*, 1958; Th. H. Gaster, *Thespis*, 2.ª ed., 1961. Con independencia de estos estudios, W. F. Otto, *Dionysos*, 1934, 43 y *passim*, había hablado ya de la «coincidencia de culto y mito». Las relaciones entre el mito y el rito habían sido reconocidas ya por F. G. Welcker y, aunque de modo intuitivo y poco sistemático, por Wilamowitz: «El tiaso mítico es la imagen del tiaso que encontramos en el culto establecido», *Euripides Herakles* I, 1889, 85; *cf.* «Hephaistos» (*Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* 1895, 217-285 [en lo que sigue: Wilamowitz] = *Kleine Schriften* V 2, 5-35), 234 s., sobre Hera encadenada. Tampoco en la interpretación de las tragedias griegas se dejó de prestar atención a los ritos: *cf.*, por ejemplo, E. R. Dodds, *Euripides Bacchae*, 2.ª ed., 1960, XXV-XXVIII.

[4] Nilsson, *GGR* 14, refiriéndose a Malinowski: «Esta teoría no se puede aplicar a los mitos griegos»; *cf.* del mismo, *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece*, 1951, 10; H. J. Rose, *Mnemosyne* IV 3 (1950), 281-287; N. A. Marlow, *Bulletin of the John Rylands Library* 43 (1960/1961), 373-402; J. Fontenrose, *The Ritual Theory of Myth*, 1966. En consecuencia, los historiadores de la religión vuelven las espaldas a lo griego: *cf.* M. Eliade, *Antaios* 9 (1968), 369, quien afirma que «no conocemos ni un solo mito griego en su contexto ritual».

[5] Por lo general en relación con los misterios, como subraya Nilsson: Galeno, *De usu part.* 6,14 (III 576 K.); Pausanias 1, 43, 2; 2, 37, 2; 2, 38, 2; 9, 30, 12; *cf.* Heródoto 2, 81; 2, 47; 2, 51; M. N. H. van den Burg, *ΑΠΟΡΡΗΤΑ ΔΡΩΜΕΝΑ ΟΡΓΙΑ*, tesis doctoral, Ámsterdam, 1939; y no porque no hubiese nada análogo en los cultos públicos, sino porque sola-

tal otro se instituyó debido a algún suceso narrado por el mito; pero se suele considerar que tales mitos son o bien inventos «etiológicos» y, por lo tanto, de escaso interés, o bien unos «tipos de relatos bien conocidos», más o menos arbitrariamente asociados a unos «sencillos ritos mágicos y conjuros»; ésta fue la conclusión a la que llegó Joseph Fontenrose en su estudio sobre Pitón: «*The rituals did not enact the myth; the myth did not receive its plot from the rituals*» [«Los ritos no representaban el mito; el mito no recibía su trama de los ritos»].[6]

Y, sin embargo, una fórmula como la de los «sencillos ritos mágicos» debería hacernos reflexionar. La vida es compleja más allá de lo imaginable, y complejos son también los ritos vivos. Lo que sabemos de los ritos antiguos suele ser exiguo hasta la desolación; pero llamarlos «sencillos» es arriesgarse a impedir de antemano su comprensión: acaso su aparente sencillez sea debida justamente a nuestra manera de entenderlos, registrarlos y describirlos. Es cierto que no encontramos los mitos griegos como partes integrantes y litúrgicamente fijadas de los ritos. Pero eso no excluye en modo alguno la posibilidad de un origen ritual del mito; si en ciertos casos se ha dado un solapamiento secundario de mitos y ritos, no por ello el hijo adoptado deja de tener también un padre natural, es decir, un rito más

---

mente el carácter secreto de los misterios requería los términos generales y pasivos λεγόμενα [*legómena*, 'dichos', 'lo que se cuenta'] y δρώμενα [*drómena*, 'hechos', 'lo que se hace']. Sobre el rito como μίμησις [*mímesis*] del mito, véase, por ejemplo, Diodoro 4, 3, 3; Estéfano de Bizancio, *s. v.* Agra; *cf.* Aquiles Tacio, 2, 2: τῆς ἑορτῆς πατέρα διηγοῦνται μῦθον.... [«A modo de padre de la fiesta cuentan el mito...»].

[6] *Python*, 1959, 461 s.: «*well-known types of story*», «*simple magical rites and spells*», contra Hooke (n. 3) y Harrison, quien escribió que «*the myth is the plot of the* δρώμενον [*drómenon*]» (*Themis*, 2.ª ed., 1927, 331).

alejado de forma tal vez análoga. Sólo la interpretación de cada caso particular puede convertir tales posibilidades en probabilidades o incluso en certezas. Pero conviene tener presente que incluso esos solapamientos, combinaciones y explicaciones etiológicas provienen de personas familiarizadas con la religión antigua por experiencia directa. Antes de desecharlos, deberíamos tratar de entenderlos.

Uno de los mitos griegos más conocidos desde los tiempos de Homero (*Od.* 12,70) es la leyenda de los argonautas. Uno de sus episodios se había hecho proverbial entre los antiguos: el «crimen de Lemnos», que desemboca en el romance de Jasón e Hipsípila. La relación con el rito nos es conocida por pura casualidad: la familia de los Filóstratos era originaria de Lemnos, y uno de ellos incluyó algunos detalles de la tradición lemnia en su diálogo *Heroico*, escrito alrededor de 215 d. C.[7] En este diálogo, un viticultor tracio, que mantiene tratos con el espíritu de Protesilao, describe los honores casi divinos que los tesalios rendían a Aquiles desde mucho antes de las guerras médicas, trayendo a colación ciertos ritos corintios y una fiesta de Lemnos, cuya característica común es la asociación de los ritos celebrados en honor de los muertos (ἐναγίσματα [*enaguísmata*]) con los ritos mistéricos (τελεστικόν [*telestikón*]): «A raíz del hecho que una vez cometieron por Afrodita las mujeres de Lemnos contra los varones, Lemnos es purificada [...] al año, y durante nueve días se apaga el fuego en la isla. Pero una nave de embajada trae fuego de Delos y, al llegar antes de cumplirse los ritos de expiación, no echa anclas en ningún lugar de Lemnos, sino que permanece a la deriva ante los

[7] Sobre el problema de los Filóstratos y el autor del *Heroico*, véanse K. Münscher, *Die Philostrate*, 1907, 469 ss.; E. Solmsen, *RE* XX (1941), 154-159; sobre la fecha del *Heroico*, Münscher, 474, 497 s.; Solmsen, 154.

promontorios hasta que le sea ritualmente lícito entrar en el puerto. Pues al invocar a dioses subterráneos y secretos, guardan, creo yo, la pureza del fuego en el mar. Pero una vez la nave de embajada haya entrado en el puerto y se haya repartido el fuego para los fines de la vida diaria, y en particular para las artes que lo emplean, desde entonces comienza, según dicen, una nueva vida».[8]

Por desgracia, un detalle importante, la fecha de la fiesta, ha quedado incierto debido a una corrupción del texto. El texto de la mayoría de los manuscritos, καθ' ἕκαστον ἔτος [*kaz' hékaston étos*], «cada año», es corrección demasiado fácil como para ser creíble. Pero la ingeniosa propuesta de Adolf Wilhelm de leer καθ' ἐνάτου ἔτος [*kaz' henátu étos*], «cada nueve años»,[9] debe ser rechazada igualmen-

[8] Filóstrato, *Heroico* 19 #20 de la edición de G. Olearius (1709, seguida por Kayser) = 20 #24 de la edición de Westermann (1849, seguida por Nilsson, GF 470) = II 207 de la edición de Teubner (C. L. Kayser, 1871); ediciones críticas: J. F. Boissonade, París, 1806, 232; Kayser, Zúrich, 1844, 2.ª ed. 1853, 325: ἐπὶ δὲ τῶι ἔργωι τῶι περὶ τοὺς ἄνδρας ὑπὸ τῶν ἐν Λήμνωι γυναικῶν ἐξ Ἀφροδίτης ποτὲ πραχθέντι καθαίρεται μὲν ἡ Λῆμνος + καὶ καθ' ἕνα τοῦ ἔτους + καὶ σβέννυται τὸ ἐν αὐτῆι πῦρ ἐς ἡμέρας ἐννέα. θεωρὶς δὲ ναῦς ἐκ Δήλου πυρφορεῖ, κἂν ἀφίκηται πρὸ τῶν ἐναγισμάτων, οὐδαμοῦ τῆς Λήμνου καθορμίζεται, μετέωρος δὲ ἐπισαλεύει τοῖς ἀκρωτηρίοις, ἔς τε ὅσιον τὸ ἐσπλεῦσαι γένηται. θεοὺς γὰρ χθονίους καὶ ἀπορρήτους καλοῦντες τότε καθαρόν, οἶμαι, τὸ πῦρ τὸ ἐν τῆι θαλάττηι φυλάττουσιν. ἐπειδὰν δὲ ἡ θεωρὶς ἐσπλεύσηι καὶ νείμωνται τὸ πῦρ ἔς τε τὴν ἄλλην δίαιταν ἔς τε τὰς ἐμπύρους τῶν τεχνῶν, καινοῦ τὸ ἐντεῦθεν βίου φασὶν ἄρχεσθαι. La lección καὶ καθ' ἕνα τοῦ ἔτους [*kài kaz' héna tû étus*] se encuentra en tres códices (γ, φ, ψ) y aparentemente en un cuarto (p) antes de la corrección; las ediciones impresas, desde la Aldina (1503) en adelante, omitieron el καὶ [*kái*] inicial. Boissonade y Westermann adoptaron la variante καθ 'ἕκαστον ἔτος [*kaz' hékaston étos*, «cada año»], que se encuentra en los restantes manuscritos.

[9] *Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse* 1939, 41-46, seguido por M. Delcourt, *Héphaistos ou la légende du magicien*, 1957 (en lo que sigue: Delcourt), 172 s.; Nilsson, GR 97,6. S. Eitrem, *Symbolae Osloenses* 9 (1930), 60, propuso καθαίρε-

te, ya que introduce en un texto literario una grafía manifiestamente errónea de algunas inscripciones antiguas, supone un uso no atestiguado en ninguna otra parte de κατά [*katá*] con genitivo[10] y deja sin explicar la palabra καί [*kái*]. Resulta difícil suponer dos corruptelas mutuamente independientes en un mismo paso, pero no es menos difícil explicar por qué la mala interpretación de ἐνάτου [*henátu*] haya debido llevar aparejada la aparición del superfluo καί [*kái*]. Si buscamos otra solución, cabría conjeturar que bajo καί [*kái*] justamente se oculta un sustantivo masculino al que καθ' ἕνα [*kaz' héna*] se refiere: καιρὸν καθ' ἕνα τοῦ ἔτους [*kairòn kaz' héna tû étus*, «a la sazón de un año»], construcción sintáctica más bien insólita, aunque modelada sobre el giro, frecuente en Heródoto, χρόνον ἐπὶ πολλόν [*jrónon epì pollón*, «durante mucho tiempo»] y otros parecidos, esto es, combinando el arcaísmo con peculiaridades del griego tardío.[11] Puede ser, desde luego, que la corrupción del texto sea más grave; de todos modos, la lección tradicional καθ' ἕκαστον ἔτος [*kaz' hékaston étos*, «cada año»] puede ser acertada por lo menos en cuanto al contenido: también Aquiles recibe sus honores, ilustrados por la costumbre de Lemnos, «cada año» (ἀνὰ πᾶν ἔτος [*anà pân étos*] II 207,2 ed. Teubn.).

ται μὲν ἡ Λῆμνος καὶ <οἱ Λήμνιοι> καθ' ἕνα κατ' ἔτος [«se purifica a Lemnos y <a los lemnios>, uno por uno, cada año»].

[10] Κατά [*katá*] con genitivo quiere decir «por un lapso de tiempo determinado», en los ejemplos de Wilhelm, un contrato κατ' εἴκοσι ἐτῶν [*kat' éikosi etôn*, «por veinte años»], κατὰ βίου [*katà bíu*, «por vida»], κατὰ τοῦ παντὸς χρόνου [*katà tû pantòs jrónu*, «por todo tiempo»]. *Cf.* W. Schmid, *Der Attizismus* IV, 1898, 456.

[11] Moeris: ὥρα ἔτους Ἀττικοί, καιρὸς ἔτους Ἕλληνες [«(Dicen) *hóra étus* ('término de un año') los áticos, *kairòs étus* los (demás) griegos»], *cf.* Schmid, *l. c.*, 361. En cuanto a la insólita sintaxis, *cf.* *Heroico* 12, 2, κρατῆρας τοὺς ἐκεῖθεν [*kratêras tùs ekéizen*, «crateras las de allí»].

En su obra clásica *Griechische Feste*, Nilsson incluye el informe de Filóstrato bajo el epígrafe de «fiestas de divinidades desconocidas». Pero eso parece una reserva excesiva. Hay una conjetura obvia sobre el dios que debió de jugar un papel prominente en la fiesta del fuego: Lemnos es la isla de Hefesto,[12] y Hefestia se llamaba, a lo largo de toda la Antigüedad, la capital de la isla, que estampaba la cabeza de Hefesto en sus monedas. Por lo demás, un tal Lucio Flavio Filóstrato fue, en el siglo tercero de nuestra era, «sacerdote de Hefesto, del que la ciudad recibe su nombre» (ἱερεὺς τοῦ ἐπωνύμου τῆς πόλεως Ἡφαίστου *IG* XII 8,27). Ahora bien, Hefesto es el dios del fuego, y aun el fuego mismo (*Ilíada* 2,246). La purificación de la isla de Hefesto, llevada a cabo mediante el fuego nuevo, era, por lo tanto, una fiesta de Hefesto. Filóstrato, en efecto, alude a ello diciendo que el fuego nuevo «se reparte en particular para las artes que emplean el fuego», es decir, los alfareros y los herreros. La isla debió de ser tempranamente famosa por sus artesanos: los sintios de Lemnos, escribe Helánico

[12] *Il.* 1,593; *Od.* 8,83 s., con escolio y Eustacio 157, 28; Apolonio de Rodas 1,851, con escolio; Nicandro, *Ther.* 458, con escolio, etc.; *cf.* Wilamowitz; C. Fredrich, «Lemnos», *Mitteilungen des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)* 31 (1906), 60-86; L. Malten, «Hephaistos», *ib.* 27 (1912), 232-264, y *RE* VIII 315 s. La relación entre Hefesto y la fiesta del fuego había sido ya advertida por F. G. Welcker, *Die aeschylische Trilogie Prometheus und die Kabirenweihe zu Lemnos*, 1824 (en lo que sigue: Welcker), 155-304, y particularmente 247 ss.; J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, 1861, 90 = *Gesammelte Werke* II, 276; Fredrich, 74 s. [cast. *El matriarcado*, trad. de M. del M. Llinares García, Madrid, Akal, 1987]; Delcourt, 171-190, mientras que L. R. Farnell, *Cults of the Greek States* V, 1909, 394, infirió del silencio de Filóstrato que la fiesta no tenía nada que ver con Hefesto. La importancia de los «artesanos» ha sido subrayada por Welcker, 248, y Delcourt, 177. El que la fiesta pertenecía a Hefestia y no a Mirina es patente por las monedas usadas ya por Welcker (*cf.* n. 34).

(*FGrHist* 4 F 71), inventaron el fuego y la forja de armas. La «invención», la llegada del fuego, se repite en el rito. Ciertamente, Filóstrato nombra como inspiradora del crimen originario a Afrodita, que debió de tener también alguna parte en la expiación.[13] Pero la costumbre de preguntar a qué dios «pertenece» una fiesta parece debida más bien a una mala interpretación moderna del politeísmo. El rito, en cuanto refleja la complejidad de la vida, concierne a varios aspectos de la realidad y, por consiguiente, a varios dioses.[14] En Lemnos, el «comienzo de una nueva vida» debió de implicar a todos los dioses que jugaban algún papel en la vida de la comunidad, y sobre todo a la Gran Diosa, que se llamaba Lemnos ella misma.[15]

Para llegar más lejos, es tentador recurrir al material comparativo que ofrece la antropología cultural. Las fiestas del fuego se cuentan entre las costumbres populares más difundidas en todas partes del mundo. Se han aducido paralelos llamativos de los indígenas americanos, pero también de la Birmania oriental; podemos remitirnos a los in-

[13] *Cf.* Apolonio de Rodas 1, 850-852, 858-860; consagración Α]φροδίτει Θρα[ικίαι [*Afrodítei zrakía*, «A Afrodita Tracia»] del Cabirión de Lemnos: *Annuario della Scuola Archeologica di Atene* 3/5 (1941/1943), 91 n.º 12; templo de Afrodita en Lemnos: escolio a Papinio Estacio, *Theb.* 5,59; la κρατίστη δαίμων [*kratíste dáimon*, «muy poderosa deidad»] de las *Lemnias* de Aristófanes (fr. 365 Kock) es tal vez la «Afrodita tracia».

[14] Los calendarios de sacrificios juntan regularmente a varios dioses en las mismas ceremonias; *cf.*, como ejemplo más detallado, el calendario de sacrificios de Erquias, G. Daux, *Bulletin de Correspondance Hellénique* 87 (1963), 603-634; S. Dow, *ib.* 89 (1965), 180-213.

[15] Focio, Hesiquio *s. v.* μεγάλη θεός = Aristófanes, fr. 368; Estéfano de Bizancio *s. v.* Lemnos. Representaciones pre-griegas: Fredrich, 60 ss., con láminas VIII/IX; A. Della Seta, Ἀρχαιολογικὴ Ἐφημερίς 1937, 644, láminas 2/3; monedas griegas en B. V. Head, *Historia Numorum*, 2.ª ed., 1911, 263.

cas lo mismo que a los japoneses. Nilsson se limita cautelosamente a los paralelos griegos, no sin comentar (*GF* 173): «El hecho de que el fuego pierde su pureza por el uso diario [...] es creencia difundida en todas partes». El rito se explica, pues, por una «creencia difundida en todas partes». Cabe preguntar, sin embargo, de dónde proviene esa «creencia difundida en todas partes». La respuesta obvia es: de la costumbre, del rito.[16] Los hombres, al vivir con sus ritos desde la infancia, aprenden sus «creencias» de esos mismos rituales, que, a diferencia de las posibilidades ilimitadas de la asociación primitiva, permanecen constantes. Así, el método comparativo no conduce por sí solo a una explicación ni a la comprensión de lo que sucede, a menos que se dé por supuesto que cualquier cosa que los griegos o los romanos digan acerca de su propia religión es ciertamente falsa, pero que lo que algún «salvaje» le haya contado alguna vez a un comerciante o a un misionero debe aceptarse como una revelación. Por lo demás, a fuerza de mera acumulación de materiales comparativos, los contornos de la imagen se vuelven cada vez más borrosos, hasta que no quedan más que vagas generalidades.

En decidida oposición al método acumulativo se sitúa el método de la crítica histórica: en lugar de ampliar el material, trata de dividirlo, aislar los elementos y ordenarlos limpiamente por lugares y fechas. La *pyrphoría* ['transporte del fuego'] descrita por Filóstrato une a Delos y Lem-

[16] Por lo general, se suelen explicar las «creencias» a partir de la experiencia emocional; *cf.*, sin embargo, C. Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, 1962, 102 s. [cast., *El totemismo en la actualidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965]: «*Ce ne sont pas des émotions actuelles* [...] *ressenties à l'occasion des réunions et des cérémonies qui engendrent ou perpétuent les rites, mais l'activité qui suscite les émotions*».

nos; lo cual—se dice—es una «innovación» que delata la influencia ática. No cabe refutar esa sugerencia; pero es de notar que Filóstrato escribía en un momento en que Lemnos acababa de independizarse de Atenas, que los propios atenienses no solían traer el fuego nuevo de Delos, sino de Delfos (Plutarco, *Arístides* 20), y que el papel de Delos como centro religioso es anterior no sólo a la influencia ática, sino tal vez incluso a la jonia.[17] Aun así, la separación crítica de los cultos de Lemnos y de Delos no está exenta de consecuencias: si «originalmente» los lemnios no viajaban a Delos, ¿de dónde provenía entonces el fuego nuevo? Evidentemente, de una fuente autóctona, el fuego milagroso del monte Mosiclo.[18] Este fuego tiene su propia y peculiar historia. Los comentadores antiguos de Homero y de Sófocles, así como los poetas romanos, hablan inequívocamente de un volcán situado en la isla de Lemnos.[19] Las ac-

[17] F. Cassola, «La leggenda di Anio e la prehistoria Delia», *Parola del Passato* 49 (1954), 345-367; en Delos hay un antiguo santuario de los Cabiros: *cf.* B. Hemberg, *Die Kabiren*, 1950 (en lo que sigue: Hemberg), 140-153; el mito de Orión relaciona Delos con Lemnos (*cf.* n. 23).

[18] Fredrich, 75; remitiendo a una costumbre birmana, James Frazer, *The Golden Bough* X, 136 [cast., *La rama dorada*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1951]; Malten, *Jahrb. d. Kaiserl. Dt. Arch. Inst.* 27, 248 s.; Fredrich suponía que el fuego terrestre se había extinguido en fecha temprana.

[19] Κρατῆρες [*kratêres*] Eustacio 158, 3; 1598, 44; escolios a Sófocles, *Filoctetes* 800 y 986; Valerio Flaco 2,332-339; Papinio Estacio, *Theb.* 5,50; 87; *Silv.* 3,1,131-133; menos claro Heráclito Homérico, *Alleg.* 26,15 (seguido por Eustacio, 157,37, y el escolio a *Od.* 8,284): ἀνίενται γηγενοῦς πυρὸς αὐτόματοι φλόγες [«brotan llamas naturales de un fuego que surge de la tierra»] (ἐγγυγηγενοῦς [*engygegenûs*] *codd.*, mantenido por F. Buffière, Coll. Budé, 1962: «*un feu qu'on croirait presque sorti de la terre*»; ¿eso es griego?); Accio, *Trag.* 532, *nemus exspirante vapore vides*... [«Se ve un bosque del que se desprende humo...»], casa mejor con la hipótesis del volcán que con la del fuego terrestre.

tividades de ese volcán se prolongan hasta el siglo XIX, con algunas erupciones posteriores todavía en los comentarios al *Filoctetes* de Sófocles,[20] hasta que los estudios geográficos demostraron que jamás hubo un volcán en Lemnos desde que el *Homo sapiens* habita la tierra.[21] Así desapareció el volcán, mas no su fuego: desde entonces, los estudiosos hablan confiadamente de un «fuego terrestre», un fuego perpetuo de gas natural que ardía en el monte Mosiclo. El gas natural puede encontrarse en muchos sitios, y los fuegos de esa clase no dejan huellas traumáticas: en este sentido, la hipótesis es imposible de refutar. Tampoco se ha aportado ninguna prueba positiva a su favor. No hay que abusar de la analogía con los fuegos terrestres de Bakú, visitados por Alejandro; la búsqueda de yacimientos petrolíferos en la isla de Lemnos no ha dado resultados hasta la fecha.

Lo cierto es que el «fuego de Lemnos» era una cosa célebre y a la vez inquietante. Filoctetes, en la pieza de Sófocles, lo invoca en su aprieto: «¡Tierra de Lemnos y tú, resplandor todopoderoso creado por Hefesto!» (ὦ Λημνία χθὼν καὶ τὸ παγκρατὲς σέλας ἡφαιστότευκτον, 986). Antímaco (fr. 46 Wyss) lo cita por comparación: «Semejante a la

[20] L. Preller y C. Robert, *Griechische Mythologie* I, 4.ª ed., 1894, 175, 178; R. C. Jebb, *Sophocles Philoctetes*, 1890, 243-245; P. Mazon, *Sophocles, Philoctète*, Coll. Budé, 1960, nota al v. 800.

[21] K. Neumann y L. Partsch, *Physikalische Geographie von Griechenland*, 1885, 314-318, con lo que surgió inmediatamente la idea del fuego terrestre; *cf.* Fredrich, 253 s.; Malten, *Jahrb. d. Kais. Dt. Arch. Inst.* 27, 233, y *RE* VIII, 316; Nilsson, *GGR* 528 s.; R. Hennig, «Altgriechische Sagengestalten als Personifikation von Erdfeuern», *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 54 (1939), 230-246. Había un fuego terrestre en la localidad licia de Olimpo (Malten, *RE* VIII, 317-319), donde también era importante el culto de Hefesto; algo parecido está atestiguado en Trapezunte de Arcadia (Aristóteles, *Mirab.* 127; Pausanias 8, 29, 1) y Apolonia de Epiro (Teopompo, *FGrHist* 115 F 316), sin culto de Hefesto.

llama de Hefesto, que prepara el dios en lo alto de la cumbre del monte Mosiclo»,

> Ἡφαίστου φλογὶ εἴκελον, ἥν ῥα τιτύσκει
> δαίμων ἀκροτάτης ὄρεος κορυφαῖσι Μοσύχλου.

Este fuego en la cumbre de la montaña es de algún modo un prodigio (δαιμόνιον [*daimónion*]), pero τιτύσκει [*titýskei*, 'prepara'] (*cf. Il.* 21,342) no hace pensar propiamente en un fuego perpetuo. Hay otro pasaje del *Filoctetes* en que se invoca el fuego de Lemnos, cuando el héroe atormentado exclama: «Con ese fuego de Lemnos, llamado a subir, incinérame» (τῶι Λημνίωι τῶιδ' ἀνακαλουμένωι πυρὶ ἔμπρησον, 800 s.). Ante la palabra ἀνακαλουμένωι [*anakaluméno*, 'llamado a subir'] han fracasado una y otra vez los intérpretes que creían en el volcán o en el fuego terrestre.[22] El verbo ἀνακαλεῖν, ἀνακαλεῖσθαι [*anakaléin*, *anakaléiszai*] pertenece al rito; se usa sobre todo cuando se «llama a subir» a las divinidades subterráneas: así Deyanira «invoca» a su *daímon* (Sófocles, *Trach.* 910) y Edipo en Colono sus propias «maldiciones» (Sófocles, *Oed. Col.* 1376). Por consiguiente, ἀνακαλουμένωι [*anakaluméno*] parece presuponer una determinada ceremonia en la que se producía ese fuego «demoníaco», que, por lo tanto, no existía siempre. Así entendido, el verso se convierte en el testimonio más temprano acerca de la fiesta del fuego de Lemnos, confirmando la conjetura de que en aquellos tiempos el fuego no se traía de Delos. El modo exacto de producir el fuego durante el

[22] Meineke y Pearson corregían ἀνακαλούμενον [*anakalúmenon* (acus. masc.)]; Mazon traducía, sin alterar el texto, «*que tu évoqueras pour cela*», y Jebbs «*famed as*», remitiendo a *Electra* 693, donde ἀνακαλούμενος [*anakalúmenos*] significa, sin embargo, 'proclamado vencedor'.

rito acaso haya sido un secreto. Considerando la importancia que tenían en Lemnos los artesanos, el método más prodigioso habría sido sin duda el empleo de un artilugio de bronce, un espejo ustorio de bronce, para obtener un nuevo fuego del Sol.[23] En la *Ilíada* (1,593) leemos que Hefesto cayó derechamente del cielo sobre Lemnos, sobre el monte Mosiclo, según la tradición local;[24] estaba muy débil, pero los sintios se encargaron inmediatamente de su cuidado. En la diminuta llama que asciende de la yesca, en el foco del espejo, está presente el dios; lo cual es ciertamente sólo un juego de conjeturas. Parece aconsejable, sin embargo, relegar el fuego terrestre del monte Mosiclo, junto al volcán de Lemnos, al reino de la leyenda, al igual que los vapores volcánicos de Delfos, que se evaporaron bajo la aza-

[23] Los espejos ustorios antiguos estaban siempre hechos de bronce; testimonios en J. Morgan, «De ignis eliciendi modis», *Harvard Studies in Classical Philology* 1 (1890), 50-64; la primera mención en Teofrasto, *De igne* 73; Euclides, *Opt.* 30 (lente ustorio: Aristófanes, *Nubes* 767); uso para la obtención de «fuego nuevo»: Plutarco, *Numa* 9 (Delfos y Atenas, siglo I a. C.); Heráclito Homérico, *Alleg.* 26, 13: κατ᾽ ἀρχὰς οὐδέπω τῆς τοῦ πυρὸς χρήσεως ἐπιπολαζούσης ἄνθρωποι χρονικῶς χαλκοῖς τισιν ὀργάνοις ἐφειλκύσαντο τοὺς ἀπὸ τῶν μετεώρων φερομένους σπινθῆρας, κατὰ τὰς μεσημβρίας ἐναντία τῶι ἡλίωι τὰ ὄργανα τιθέντες [«En los inicios, cuando aún no se había hecho habitual el uso del fuego, los hombres de tiempo en tiempo atraían con ciertos instrumentos de bronce las centellas que vienen de los cuerpos celestes, colocando al mediodía los instrumentos en posición opuesta al sol»]. Analogías de los incas, de Siam y China en Frazer, *Golden Bough* II, 243, 245; X, 132, 137; Fredrich, 75,3, pensaba en el espejo ustorio en relación con el mito de Orión, quien, con la ayuda del lemnio Cedalión, recupera la vista gracias al Sol (Hesíodo, fr. 148 Merkelbach-West). Un «fuego que venía del cielo» encendía el altar de Rodas, el famoso centro metalúrgico (Píndaro, *Ol.* 7,48). Semejantes prácticas bien pudieron influir en el mito de la «copa» de Helio, así como en las teorías acerca del Sol de Jenófanes y Heráclito (Diels-Kranz 21 A 32, 40; 22 A 12, B 6).

[24] Galeno, XII, 173 K.; *cf.* Accio, *Trag.* 529-531.

da de los arqueólogos. Los prodigios del rito no dependen de los prodigios de la naturaleza, del mismo modo que, a la inversa, los prodigios de la naturaleza no producen necesariamente mitología.

Para ir más allá de las conjeturas, el texto de Filóstrato nos brinda otro indicio: la purificación se llevaba a cabo «a raíz del hecho que una vez cometieron por Afrodita las mujeres de Lemnos contra los varones». La tradición antigua explica, pues, el rito por el mito. Los estudiosos modernos se rebelaron contra esa tradición. Friedrich Gottlob Welcker descubrió ya en 1824 un «contraste estridente» entre el significado «profundo» de la fiesta y la «ocasión extrínseca» que se le atribuía como causa.[25] George Dumézil ha mostrado, sin embargo, que el nexo entre mito y rito, en este caso, no es en absoluto extrínseco:[26] la correspondencia es casi completa, tanto en la estructura general como en los detalles.

El mito es bien conocido:[27] la ira de Afrodita castigó a las mujeres de Lemnos, que desde entonces despidieron un «mal olor» (δυσωδία [*dysodía*]) tan repulsivo que sus maridos, como es bien comprensible, buscaron consuelo en otra parte, en los brazos de esclavas tracias; lo cual a su vez irritó de tal modo a las mujeres que en una noche de terror mataron a sus maridos y, puestas a ello, a toda la población

[25] Welcker, 249 s.

[26] G. Dumézil, *Le crime des Lemniennes*, 1924 (en lo que sigue: Dumézil).

[27] Sumario de las fuentes en Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* I, 2853-2856 (Klügmann), II, 73 s. (Seeliger), V, 808-814 (Immisch); Preller y Robert, II, 4.ª ed., 1921, 849-859; *cf.* Wilamowitz, *Hellenistische Dichtung* II, 1924, 232-248. Jasón, Hipsípila, Toante y Euneo aparecen en Homero, *Il.* 7,468 s.; 14,230; 15,40; 21,41; 23,747; *cf.* Hesíodo, frs. 157, 253-256 Merkelbach-West.

masculina de Lemnos. Desde entonces Lemnos fue un Estado de mujeres sin hombres, gobernado por la virginal reina Hipsípila, hasta que un día llegó una nave, la nave *Argo*, con Jasón. Para Lemnos, esto supuso el fin del celibato: la isla volvió a la vida bisexual con una fiesta licenciosa. La historia se supone conocida ya de alguna forma en la *Ilíada*: el hijo de Jasón e Hipsípila, que reside en Lemnos, se llama Euneo, el «hombre de la buena nave».

El rito no se relaciona con ese mito de una manera fortuita ni arbitraria, sino por la identidad de un ritmo marcado por dos peripecias: en primer lugar, el comienzo de una vida anormal, estéril e inquietante, que dura hasta que, en segundo lugar, la llegada del barco trae una vida nueva y gozosa, que supone en realidad el retorno a la vida normal.

Las correspondencias van más lejos todavía. El *aítion* mitológico nos obliga a relacionar el texto de Filóstrato con otro testimonio acerca de los ritos lemnios, que se presenta asimismo como consecuencia de aquella visita de los argonautas. Se cita a Mirsilo de Lesbos como testigo de otra explicación de la δυσωδία [*dysodía*] fabulosa, según la cual ésta no fue causada por Afrodita, sino por Medea. Mirsilo—que en este punto coincide con la versión más antigua,[28] luego desplazada por la de Apolonio de Rodas—refiere que los argonautas no visitaron Lemnos hasta el viaje de regreso de la Cólquide, aunque la presencia de Medea hubo de traerles complicaciones a Jasón e Hipsípila. La celosa hechicera supo vengarse: «Dicen que un mal olor se apoderó de las mujeres, y que hasta el momento presente hay cierto día de cada año en que las mujeres mantienen alejados de sí a sus maridos y a sus hijos, debido al mal olor que despiden».[29]

[28] Píndaro, *Pyth.* 4,252-257.

[29] Mirsilo, *FGrHist* 477 F 1a = escolio a Apolonio de Rodas, I,

Con eso aparece en el rito, por lo menos hasta el período helenístico, uno de los rasgos más curiosos del mito: el «mal olor» de las mujeres, que las aísla de los hombres; lo cual evidentemente concuerda muy bien con aquel período anormal de los ritos de purificación. Apagar todos los fuegos de la isla supone ya de por sí la disolución de toda vida normal. Durante este período no hay culto a los dioses, que requiere incienso y fuego sobre los altares, ni tampoco comidas regulares en las casas de los hombres, ni carne, ni pan, ni puré de cebada; una dieta vegetariana especial debió de servir de apaño. La *hestía*, el centro de la comunidad, el centro de cada casa, está como muerta. Y lo que es más, las familias se rompen como por efecto de una maldición; los hombres no pueden convivir con sus mujeres ni los hijos con sus madres. La parte activa de esa separación de los sexos les corresponde, según el texto de Mirsilo, a las mujeres: son ellas las que «mantienen alejados de sí» a los otros. Actúan juntas y de manera organizada, probablemente reuniéndose en las calles o en los santuarios, mientras se ahuyentaba a la población masculina. Por consiguiente, la situación en la ciudad corresponde

---

609/19e: καὶ δυσοσμίαν γενέσθαι ταῖς γυναιξίν. εἶναί τε μέχρι τοῦ νῦν κατ' ἐνιαυτὸν ἡμέραν τινά, ἐν ἧι διὰ τὴν δυσωδίαν ἀπέχειν τὰς γυναῖκας ἄνδρα τε καὶ υἱεῖς; F 1b = Antígono de Caristo, *Mirabilia* 118, es menos detallado y probablemente menos exacto: κατὰ δή τινα χρόνον καὶ μάλιστα ἐν ταύταις ταῖς ἡμέραις, ἐν αἷς ἱστοροῦσιν τὴν Μήδειαν παραγενέσθαι, δυσώδεις αὐτὰς οὕτως γίνεσθαι ὥστε μηδένα προσιέναι [«Cada cierto tiempo, y sobre todo durante aquellos días en los que dicen que había aparecido Medea, se vuelven ellas malolientes de tal manera que nadie se les acerca»]. Delcourt, 173,2, sostiene que sólo la indicación acerca de Medea proviene de Mirsilo; pero el escoliasta no tenía motivo alguno de referirse al «ahora», mientras que Mirsilo estaba interesado en los *mirabilia* contemporáneos (F 2; F 4-6). Welcker, 250, combinaba ya la noticia de Mirsilo con Filóstrato.

con bastante exactitud a la que describe el mito: unas mujeres repulsivas detentan el poder, los hombres han desaparecido.

Dumézil había dado ya un paso más recurriendo al mito para complementar nuestro conocimiento del rito. Era famosa la suerte que le tocó al rey: Toante, hijo de Dioniso, padre de Hipsípila, no es asesinado como los demás hombres. Hipsípila lo oculta en un cofre parecido a un ataúd (*lárnax*), con el cual se le arroja al mar.[30] Valerio Flaco (*Arg.* 2,242 ss.) adorna esa historia con curiosos detalles: durante la noche de los asesinatos, Toante es llevado al templo de Dioniso; al día siguiente, se le viste de Dioniso, con la vestimenta, la peluca y la corona del dios, e Hipsípila, en calidad de bacante, conduce al dios a través de la ciudad hasta la orilla del mar, donde desaparece. Es difícil determinar hasta qué punto Valerio Flaco utilizó elementos de tradiciones más antiguas.[31] La estructura general, la *apopompé* del rey divino, el camino al mar y el *lárnax* arrojado al agua se remontan seguramente a estratos muy antiguos;[32]

[30] Apolonio de Rodas I, 620-626; Teólito, *FGrHist* 478 F 3; Jenágoras, *FGrHist* 240 F 31, y Cleón de Curio en el escolio a Apolonio de Rodas I, 623/6 a; *cf.* Eurípides, *Hipsípila*, frs. 64,74 ss. y 105 ss. Bond; *Hypoth. Pind. Nem.* b, III 2,8-13 Drachmann; *kýlix* Berlín 2300, *ARV*² 409,43, imagen en G. M. A. Richter, *The Furniture of the Greeks, Etruscans and Romans*, 1966, 385.

[31] *Cf.* Immisch, en Roscher, *Myth. Lex.* V, 806. De manera muy parecida, Domiciano, en 68 d. C., se había puesto a salvo de las tropas de Vitelio: *Isiaco celatus habitu interque sacrificulos* [«disfrazado con la vestimenta de (los sacerdotes de) Isis y mezclado entre los sacerdotes»], Suetonio, *Dom.* 1, 2; *cf.* Tácito, *Hist.* 3, 74; Flavio Josefo, *Bell. Iud.* 4, 11, 4; un caso semejante ocurrido durante la guerra civil, 43 a. C., en Apiano, *Bell. civ.* 4, 47, y Valerio Máximo 7, 3, 8.

[32] Así muere Osiris: Plutarco, *Is.* 13, 356c. Analogías de las costumbres populares en W. Mannhardt, *Wald—und Feldkulte* I, 1875, 311 ss.; Frazer, *Golden Bough* II, 75; IV, 106-112; Dumézil, 42 ss. «Hipsípila»

con lo que concuerda el hecho de que la nueva vida llega finalmente por mar: la *apopompé* y el *adventus* se corresponden.

Un paso ulterior, más allá de las observaciones de Dumézil, es la constatación de que también el crimen sangriento de las mujeres, el asesinato de los hombres, debió de tener una contrapartida en el rito, sin duda en sacrificios, que podían incluir espectáculos de derramamiento de sangre bastante crueles.[33] Era imposible, a fin de cuentas, «invocar a dioses subterráneos y secretos» sin verter la sangre de víctimas, que manaba a una fosa, preferentemente de noche. La ausencia de fuego seguramente dio a esos actos un aire aún más aterrador. Las mujeres quizá hayan desempeñado en ello un papel activo; en una fiesta de Hermíone, llamada Ctonia en honor de los «subterráneos», cuatro mujeres ancianas habían de cortarles el cuello con hoces a las vacas del sacrificio (Pausanias 2, 35). En Lemnos debió de ser importante un sacrificio de carneros: las monedas de Hefestia representan a menudo un carnero;[34] un vellocino

---

es nombre parlante: «Probablemente Hipsípila fue antaño un personaje paralelo a Medea: la alta puerta a la que su nombre alude era la puerta del infierno» (Wilamowitz, *Griechische Tragödien* III, 7.ª ed., 1926, 169,1), o acaso en un sentido más general la «alta puerta» de la Gran Diosa. Es posible que el mismo nombre se le haya dado independientemente a la nodriza del niño que muere en Nemea; el papel de nodriza es otro aspecto de la Gran Diosa: *cf.* el *Himno homérico a Deméter*, 184 ss.

[33] *Cf.* W. Burkert, «Greek Tragedy and Sacrificial Ritual», *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 7 (1966), 102-121 [cast., en este volumen, «La tragedia griega y los ritos de sacrificio», pp. 19-84.

[34] *Königliche Museen zu Berlin, Beschreibung der antiken Münzen*, 1888, 279-283; Head, 262 s.; A. B. Cook, *Zeus* III, 1940, 233 s.; Hemberg, 161. Un sacrificio análogo de carneros se ha conjeturado para Samotracia: Hemberg, 102, 284. En lugar del carnero, las monedas de Hefestia representan a veces antorchas, πῖλοι [*pîloi*, 'gorros de fieltro'] (de los Cabiros/Dioscuros) y la vara de heraldo, así como sarmientos y

de carnero (Διὸς κῴδιον [*Diòs kódion*]) se empleaba en muchos ritos de purificación,[35] y la expedición de los argonautas tenía por objetivo la conquista de una piel de carnero, el «vellocino de oro».

El reflejo del rito es de lo más patente en las escenas finales del mito: la llegada de los argonautas se celebra con un *agón*, cuyo premio es un vestido;[36] premio no menos significativo que el aceite ateniense en las Panateneas o que el ramo de olivo olímpico en Olimpia. La fiesta lemnia tuvo que concluir con un *agón*, que evidentemente nunca alcanzó importancia panhelénica. El vestido, confeccionado por mujeres que, según la fórmula homérica, «entienden de espléndidas obras» (ἀγλαὰ ἔργα ἰδυῖαι [*aglaà érga idyíai*]), es un regalo apropiado para poner fin a la guerra de los sexos. Si Jasón recibe el vestido de Toante (Apolonio de Rodas 4, 423-434), se tiende simbólicamente un puente de continuidad por encima del abismo de la catástrofe. El relato de Píndaro sobre el *agón* lemnio contiene otro detalle notable: el vencedor no es Jasón, sino un tal Ergino, que llamaba la atención por el hecho de que, aun siendo joven, tenía ya los cabellos grises, por lo cual los otros solían reírse de él.[37] Ergino el «trabajador», de cabello gris y objeto de risa,

---

uvas. Todos esos símbolos guardan tal vez alguna relación con la fiesta de la que estamos tratando.

35 Nilsson, *GGR* 110-113; Pausanias el Gramático, δ 18 Erbse.

36 Simónides, 547 Page; Píndaro, *Pyth.* 4,235, con escolio; *cf.* Apolonio de Rodas 2,30-32; 3,1204-1206; 4,423-434.

37 Píndaro, *Ol.* 4,23-31, *cf.* escolio 32c; Calímaco, fr. 668. Ergino aparece aquí como hijo de Clímeno de Orcómeno, padre de Trofonio y Agamedes (otra pareja de artesanos divinos, asociados al motivo del fratricidio como los Cabiros), mientras que Apolonio de Rodas, I, 185, siguiendo a Herodoro, *FGrHist* 31 F 45/55, convierte a Ergino en milesio e hijo de Posidón; *cf.* Wilamowitz, *Hellenistische Dichtung* II, 238.

y, sin embargo, vencedor en Lemnos tras la llegada de la nave: eso parece ser un trasunto, una «traducción» de Hefesto, el trabajador de cabello gris, que aparece en la epopeya rodeado de la «risa homérica».[38] Así, el mito mismo nos reconduce a la fiesta del fuego: ésta es el triunfo de Hefesto, del fuego que retorna y trae nueva vida, en particular a los artesanos que están al servicio del dios. Posiblemente la risa estaba directamente exigida por el rito, como expresión de la nueva vida, como en las ceremonias medievales de Pascua el fuego nuevo y la risa, la «risa pascual», están atestiguados incluso en las iglesias.[39] Hay otra peculiaridad de tipo más «pagano»: seguramente ni Esquilo ni Píndaro habrían inventado el carácter abiertamente sexual del encuentro de lemnias y argonautas. En Esquilo, las lemnias hacen jurar a los argonautas, antes de permitirles el desem-

[38] La constelación Ergino-Jasón-Hipsípila es análoga a la de Hefesto-Ares-Afrodita en el célebre canto de Demódoco, *Od.* 8,266-366: otro triunfo de Hefesto entre risas «homéricas». El que ese relato burlesco tenga una relación especial con Lemnos es lo que sugiere un fragmento de vaso pre-griego, hallado en el santuario de Hefestia: A. Della Seta, Ἀρχαιολογικὴ Ἐφημερίς 1937, 650; Ch. Picard, *Revue Archéologique* 20 (1942/1943), 97-124; fechado alrededor de 550 a. C., según me informa B. B. Shefton; *cf.* Delcourt, 80-82: una mujer (o una diosa) desnuda frente a un guerrero armado, ambos aparentemente atados (¿?); lo cual recuerda el canto de Demódoco, como vieron Picard y Delcourt, aunque no parece tratarse de una ilustración directa del texto homérico, sino más bien de una «leyenda» local, es decir, de una versión autóctona de Lemnos: *cf.* K. Friis Johansen, *The Iliad in Early Greek Art*, 1967, 38, 59. La postura de los personajes, ambos en cuclillas, recordó a Picard los ritos funerarios de la Edad del Bronce. La antropología ofrece ejemplos de sacrificios humanos relacionados con la producción del «fuego nuevo»: se hace copular a una pareja y se la mata acto seguido (E. Pechuel-Loesche, *Die Loango-Expedition* III, 2, 1907, 171 ss.). El canto de Homero resulta más alegre sin ese trasfondo siniestro.

[39] Mannhardt, 502-508; Frazer, *Golden Bough* X, 121 ss.; sobre el *risus Paschalis*, P. Sartori, *Sitte und Brauch*, 1914, III, 167.

barco, que tendrán comercio carnal con ellas.[40] Al fondo están los ritos de αἰσχρολογία [*aisjrologuía*, 'pronunciación de palabras obscenas'] y aun de αἰσχροποιία [*aisjropoiía*, 'actos obscenos'], celebrados en el transcurso de un *festival of licence*, con el que concluye el período de lo anormal.

Irremediablemente muchos detalles se nos escapan. En Lemnos, Hefesto aparece relacionado con los «Cabiros». Se excavó el santuario de los Cabiros, no muy lejos de Hefestia, que ofrece un claro ejemplo de la continuidad del culto entre las poblaciones pre-griega y griega, aunque no aportó mucha información acerca de los «misterios» de los Cabiros, excepto que el consumo de vino jugaba un papel importante.[41] El mito relaciona a los Cabiros de Lemnos con el «crimen lemnio»: por entonces ellos abandonaron la isla manchada de sangre.[42] Dado que su culto pervivió en Lemnos, es de suponer que volvieron una vez rota la maldición. En los *Cabiros* de Esquilo encuentran a los argonautas; irrumpen en las casas y amenazan jocosamente con

[40] Fr. 40 Mette = *Hypsipyle*, p. 352 Radt; Píndaro, *Pyth.* 4,254; *cf.* Herodoro, *FGrHist* 31 F 6.

[41] Informe preliminar en *Annuario della Scuola Archeologica di Atene* 1/2 (1939/1940), 223 s.; las inscripciones *ib.* 3/4 (1941-1943), 75-105; 14/16 (1952/1954), 317-340; D. Levi, «Il Cabirio di Lemno», en *Charisterion A. K. Orlandos* III, Atenas, 1966, 110-132. Hay jarras de vino con la inscripción Καβείρων [*Kabéiron*, «de los Cabiros»]. Los Cabiros y Hefesto: Acusilao, *FGrHist* 2 F 20; Ferecides, *FGrHist* 3 F 48, con el comentario de Jacoby; O. Kern, *RE* X, 1423 ss.; ésta no es la tradición de Samotracia ni de Tebas (donde hay un solo ΚΑΒΙΡΟΣ [*Kabiros*] anciano: Nilsson, *GGR* I, lám. 48,1), por lo cual parece apuntar a Lemnos. En el extraño fragmento lírico (¿?) 985 Page, Cabiro, hijo de Lemno, es el primer hombre.

[42] Focio *s. v.* Κάβειροι· δαίμονες ἐκ Λήμνου διὰ τὸ τόλμημα τῶν γυναικῶν μετενεχθέντες· εἰσὶ δὲ ἤτοι Ἥφαιστοι ἢ Τιτᾶνες [«Cabiros: unos démones que abandonaron Lemnos por el atrevimiento de las mujeres. Son Hefestos o bien titanes»].

apurar todas las bebidas, hasta la última gota de vinagre.[43] Tal mendicidad descarada forma parte de las costumbres de máscaras.[44] Detrás de los Cabiros, nietos de Hefesto, se encuentra aparentemente una asociación de enmascarados, acaso originalmente una asociación de herreros, que de todos modos tenían algún papel en la fiesta de la purificación. Es tentador conjeturar que el barco de los argonautas que arriba a Lemnos era en el fondo un barco de los Cabiros, asociados frecuentemente a los barcos, de modo que bien les cuadra la llegada por mar. El heraldo de los argonautas, que destaca en las negociaciones con las lemnias, se llama Etálides, «hombre de hollín»,[45] nombre que lo vincula a los herreros de Lemnos; se dice que la isla misma se llamaba Etalia.[46] ¿Acaso los herreros Cabiros subían, tras una noche de desenfreno, con su caldera de bronce al monte Mosiclo a encender el fuego que luego se llevaba, en una carrera de antorchas, a la ciudad y se repartía entre santuarios, hogares y talleres? Son ciertamente posibilidades atractivas.

La relación de los ritos de purificación con la excavación de la «tierra lemnia» sigue siendo poco clara. La «tierra lemnia» es una especie de barro rojizo, descrito por Dioscórides y Galeno, que aún en tiempos modernos se encontraba en cualquier bazar oriental:[47] a veces la superstición

[43] Fr. 97 Radt; que los que hablan son los Cabiros es patente por la cita de Plutarco, *Quaest. conv.* 633a: αὐτοὶ παίζοντες ἠπείλησαν [«ellos mismos, bromeando, amenazaban...»].

[44] K. Meuli, «Bettelumzüge im Totenkult, Opferritual und Volksbrauch», *Schweizer Archiv für Volkskunde* 28 (1927/1928), 1-38.

[45] Apolonio de Rodas 1,641-651; *cf.* Ferecides, *FGrHist* 3 F 109.

[46] Polibio 34, 11, 4; Estéfano de Bizancio, Αἰθάλη.

[47] Fredrich, 72-74; F. W. Hasluck, *Annual of the British School at Athens* 16 (1909/1910), 220-230; F. L. W. Sealey, *ib.* 22 (1918/1919), 164 s.; Cook, III, 228 ss.; Dioscórides 5,113; Galeno XII, 169-175 K. (sobre

sobrevive a la religión. Algunos viajeros describieron cómo esa «tierra» se excavaba, bajo la supervisión del sacerdote ortodoxo, en la colina que por eso mismo se identificó como Mosiclo. En tiempos de Galeno era la sacerdotisa de Ártemis[48] la que recogía la «tierra»; previamente esparcía en el suelo trigo y cebada, y luego formaba con barro unos pequeños discos, que sellaba con la imagen de una cabra y los vendía para fines medicinales. La sacerdotisa de la diosa ejercía sus funciones en la montaña de Hefesto; lo cual se presta a la relación con el rito del fuego. En la medida en que la continuidad forma parte del rito, eso nos proporcionaría un indicio sobre la fecha de la fiesta: la «tierra lemnia» se recogía el 6 de agosto, lo que corresponde a la estación en que Galeno visitó Lemnos. En el mundo antiguo, el final del verano es época bastante corriente para las fiestas del año nuevo. Las *mýstai* de los Cabiros se reunían en Lemnos en el mes de Esciroforión, o sea, aproximadamente, en agosto.[49] Pero las combinaciones de ese tipo no son pruebas.

Queda todavía pendiente una pregunta: ¿qué sucede con el repetido «mal olor»? ¿Puede ser eso algo más que leyenda o difamación?[50] Un paralelismo de Atenas nos brinda

la fecha de la visita de Galeno a Lemnos, Fredrich, 73,1, 76,1: finales del verano de 166 d. C.). Según Dioscórides, la tierra se mezclaba con la sangre de una cabra. Los «sacerdotes de Hefesto» curaron a Hefesto con esta tierra: escolio AB a *Il.* 2,722; Filóstrato, *Heroico* 6,2; Plinio, *Nat. hist.* 35, 33. El santuario de Filoctetes se encontraba, sin embargo, en Mirina (Galeno XII, 171).

48 Acaso la «Gran Diosa» (véase n. 15).

49 *Annuario della Scuola Archeologica di Atene* 3/5 (1941/1943), 75 ss., n.º 2 y 6; pero «Hecatombeón» en el n.º 4.

50 Algunos comentarios genéricos en Dumézil, 35-39. Welcker, 249, pensaba en una especie de fumigación; *cf.* Frazer, *Golden Bough* VIII, 73, sobre el uso de purgantes en una fiesta del fuego nuevo. Una glosa marginal a Antígono de Caristo, *Mirab.* 118 (véase n. 29), nombra el πή-

una respuesta drástica y sencilla: según Filócoro, las mujeres de Atenas comían ajo en la fiesta de las Esciras porque se abstenían del comercio sexual y, en esas circunstancias, no querían oler a ungüentos.[51] De manera que, durante las Esciras, un olor inconfundible acompaña la ruptura de la convivencia matrimonial y la separación de los sexos. Durante esa fiesta, las mujeres se reúnen «según una antigua costumbre»;[52] la imaginación de Aristófanes las hace maquinar en esta ocasión su golpe de Estado, la instauración de la ginecocracia (*Eccl.* 59). Pero el parecido va más lejos: el acontecimiento principal de las Esciras es una procesión que parte del viejo templo de la Acrópolis y se encamina en dirección a Eleusis hacia la frontera del Ática, a un lugar llamado Escirón. El sacerdote de Posidón-Erecteo, la sacerdotisa de Atenea y el sacerdote de Helio son conducidos juntos bajo un palio por los Eteobutadas.[53] Erecteo es el

---

γανον [*péganon*, 'ruda' (planta)]; *cf.* Jacoby, *FGrHist* III, Komm. 437, nota 223.

[51] Filócoro, *FGrHist* 328 F 89: ἐν δὲ τοῖς Σκίροις τῆι ἑορτῆι ἤσθιον σκόροδα ἕνεκα τοῦ ἀπέχεσθαι ἀφροδισίων, ὡς ἂν μὴ μύρων ἀποπνέοιεν. E. Gjerstadt, *Archiv für Religionswissenschaft* 27 (1929/1930), 201-203, cree que Filócoro interpretó mal el sentido del rito, que en realidad era de índole «afrodisíaca», aunque él mismo reconoce que un breve período de abstinencia aumenta la fertilidad.

[52] *IG* II/III^2 1177,8-12: ὅταν ἡ ἑορτὴ τῶν Θεσμοφορίων... καὶ τὰ Σκίρα καὶ εἴ τινα ἄλλην ἡμέραν συνέρχονται αἱ γυναῖκες κατὰ τὰ πάτρια [«Durante la fiesta de las Tesmoforias [...] y las Esciras y algún otro día se juntan las mujeres según la usanza ancestral»].

[53] Lisimáquides, *FGrHist* 366 F 3; escolio a Aristófanes, *Eccl.* 28. La discusión más detallada la ofrece E. Gjerstadt, *Archiv für Religionswissenschaft* 27 (1929/1930), 189-240. Deubner (40-50) se deja inducir a error por un escolio a Luciano (*Schol. Luc.* p. 275,23 ss. Rabe); *cf.* Burkert, *Hermes* 94 (1966), 23-24, 7-8 [cast., en este volumen, «La leyenda de las Cecrópidas y las Arreforias», texto correspondiente a las notas 13 ss., pp. 97-128].

rey primigenio de Atenas que, según el mito, dejó su palacio para luchar «junto al Escirón» contra los eleusinos; durante la batalla desapareció de modo misterioso, hundiéndose en la tierra; su viuda se convirtió en la primera sacerdotisa de Atenea.[54] Así, encontramos pues en Atenas, documentada de modo incontestable, la *apopompé* ritual del rey, que para la fiesta correspondiente de Lemnos sólo podemos inferir a partir del mito. En Atenas, sin embargo, la fecha del *agón* final se había alejado un tanto: el «comienzo» de la «nueva vida» no llegaba sino con la fiesta de las Panateneas, en el siguiente mes de Hecatombeón, el primer mes del año. Si el fuego perpetuo que ardía en el santuario de Atenea y Erecteo, la lámpara de Atenea, se llenaba una vez al año de aceite nuevo y se volvía a encender,[55] esa ceremonia debió de tener lugar sin duda durante las Panateneas, cuando el nuevo aceite se otorgaba también como premio a los vencedores. El mes de Esciroforión caía aproximadamente en agosto, la época en que se excavaba la «tierra lemnia». El nombre «Escira» es enigmático, pero la mayoría de las explicaciones antiguas se centran en una raíz σκιρ/σκυρ- [*skir*/*skyr*-], que denota algo así como «tierra blanca», «barro blanco» o «piedras blancas». El lugar llamado Escirón se caracterizaba por las piedras blancas; se dice que Teseo, cuando estaba a punto de partir de Atenas a Creta, confeccionó una imagen de Atenea de barro blanco, que luego llevó en procesión.[56] ¿Acaso los σκίρα [*skíra*] se lle-

[54] Eurípides, *Erecteo*, fr. 65 Austin. Muerte y tumba de Esciro: Pausanias 1, 36, 4.

[55] Pausanias 1, 26, 6 s.

[56] An. Bekk. 304,8: Σκειρὰς Ἀθηνᾶ· εἶδος ἀγάλματος Ἀθηνᾶς ὀνομασθέντος οὕτως ἤτοι ἀπὸ τόπου τινὸς οὕτως ὠνομασμένου, ἐν ὧι γῆ ὑπάρχει λευκὴ... [«Atenea Esciras: especie de imagen de Atenea, llamada así o por cierto lugar así llamado, en el que la tierra es blanca...»] (más breve, *Et. M.*

vaban como amuletos durante la fiesta de las Esciroforias, aunque nunca hayan podido igualar el éxito alcanzado en la medicina popular por sus equivalentes lemnios?

En Atenas había otra fiesta en la que las mujeres consumían ajo en grandes cantidades: las Tesmoforias.[57] Esa fiesta era de las más difundidas en toda Grecia; debió de haber muchas variantes locales, pero algunos rasgos recuerdan notablemente las estructuras que acabamos de comentar: encontramos la interrupción de la vida normal, la separación de los sexos; las mujeres se reúnen durante tres o cuatro días y se alojan en «tiendas de campaña» junto al Tesmoforión; en Eretria, durante ese período no usan el fue-

---

720,4); *Schol. Paus.* p. 218 Spiro: σκιροφόρια παρὰ τὸ φέρειν σκίρα ἐν αὐτῆι τὸν Θησέα ἢ γύψον· ὁ γὰρ Θησεὺς ἀπερχόμενος κατὰ τοῦ Μινωταύρου τὴν Ἀθηνᾶν ποιήσας ἀπὸ τοῦ γύψου ἐβάστασεν [«Esciroforia, por llevar sombrillas blancas (*skíra*) en la misma Teseo, o yeso: pues Teseo, al partir contra el Minotauro, hizo una imagen de yeso de Atenea y la portó» (en la procesión)] (*cf.* Wilamowitz, *Hermes* 29 [1894], 243; ligeramente corrompido *Et. Gen.* p. 267 Miller = *Et. M.* p. 718,16, más corrompido en Focio, *Suda s. v.* Σκίρα, donde se trata del retorno de Teseo); escolio a Aristófanes, *Avispas* 926: Ἀθηνᾶ Σκιρράς, ὅτι γῆι (τῆι codd.) λευκῆι χρίεται [«Atenea Escirras, porque es embadurnada con tierra blanca»]. R. van der Loeff, *Mnemosyne* 44 (1916), 102 s., Gjerstadt, 22-226, y Deubner, 46 s., intentaron separar las Esciras de Atenea Escira, Deubner, 46,11, incluso del lugar llamado Σκῖρον [*Skīron*] (¿Σκίρον? [*Skĭron*] Herodiano, *Gramm. Gr.* III 1, 385,1-4; III 2, 581,22-31 [*cf.* Estéfano de Bizancio, Σκίρος] parece prescribir Σκῖρον [*Skīron*]; *cf.* Σκίρα [*Skíra*] Aristófanes, *Thesm.* 834, *Eccl.* 18); contra Deubner, Jacoby, *FGrHist* III B Suppl., notas 117 s. El cambio de cantidad (*cf.* σιρός [*sirós*]) es menos llamativo que la coexistencia de σκιρ- [*skir-*] y σκυρ- [*skyr-*] (*cf.* LSJ *s. v.* σκῖρον, σκῖρος, σκίρρος, σκῦρος), que tal vez apunte a una palabra no griega. En la isla de Esciros (*cf.* Orosio/*Et. M.* 720,24), Teseo fue precipitado desde la roca blanca (Plutarco, *Teseo* 35).

[57] *IG* II/III² 1184: διδόναι... εἰς τὴν ἑορτὴν... καὶ σκόρδων δύο στατῆρας [«Dar [...] para la fiesta [...] y dos libras de ajos»]. Sobre las Tesmoforias, *cf.* Nilsson, *GF* 313-325, *GGR* I, 461-466; Deubner, 50-60.

go (Plutarco, *Quaest. Gr.* 31); ofrecen sacrificios desagradables a las divinidades subterráneas. Se abren unas cavidades subterráneas, los *mégara*, y se arrojan lechones a las profundidades. Probablemente había un gran sacrificio, si bien secreto, al final de la fiesta. En la fantasía mitológica, la separación de los sexos se exageraba hasta convertirse en guerra. La lamentable situación del «cuñado» de Eurípides en las *Tesmoforiantes* de Aristófanes no es el único ejemplo. De las mujeres de Lacedemonia se contaba que vencieron al célebre Aristómenes de Mesene cuando éste osó acercárseles durante las Tesmoforias, luchando, poseídas por el impulso divino, con cuchillos de sacrificio, asadores y antorchas: escena que presupone un «sacrificio secreto» celebrado de noche (Pausanias 4, 17, 1). Durante la fiesta de las Tesmoforias, las mujeres de Cirene se embadurnaban las manos y la cara con la sangre de las víctimas de sacrificio, y así castraron al rey Bato, que había intentado espiar sus secretos.[58] En este contexto el mito más famoso se refiere a aquellas mujeres a las que ya Eurípides (*Hec.* 887) comparaba con las lemnias: las Danaides. Todas ellas asesinaron a sus maridos en una misma noche, con una excepción importante (también eso como en Lemnos): la virgen Hipermestra facilitó a Linceo la huida secreta. Dado que en Argos estaba vigente la regla de apagar el fuego en las casas en las que había muerto una persona,[59] en la noche de aquella matanza debieron de extinguirse los fuegos. Pero Linceo, una vez a salvo, encendió una antorcha en Lircea, e Hipermestra le respondió encendiendo otra antorcha en la Larisa, «a raíz de lo cual los argivos celebran cada año

[58] Eliano, fr. 44 = *Suda s. v.* σφάκτριαι y θεσμοφόρος; Nilsson, *GF* 324 s.

[59] Plutarco, *Quaest. Gr.* 24, 296f.

la fiesta de las antorchas».[60] Es dudoso que este rito perteneciera «originalmente» al mito de las Danaides; el juego de palabras Lircea-Linceo no inspira mucha confianza. En todo caso, el mito tiene mucho que decir acerca del *agón* final, en el cual las Danaides encontraron finalmente a sus esposos.[61] Tras la terrible rebelión contra la naturaleza debe comenzar una nueva vida, que resulta ser precisamente la vida «normal». Heródoto afirma, sin embargo, que fueron justamente las Danaides quienes introdujeron en Grecia el rito (τελετή [*teleté*]) de Deméter Tesmóforo, lo que equivale a decir que instituyeron la fiesta de las Tesmoforias.[62] De esta manera, la semejanza de los mitos de las Danaides y de las lemnias, así como la semejanza entre el rito de las Tesmoforias y el de la fiesta del fuego lemnia, quedan finalmente confirmadas por Heródoto, que relaciona el mito con el rito.

Echemos una ojeada a los romanos. Su «mayor rito de purificación» (μέγιστος τῶν καθαρμῶν [*mégistos tôn kazar-*

[60] Pausanias 2, 25, 4: ἐπὶ τούτωι δὲ Ἀργεῖοι κατὰ ἔτος ἕκαστον πυρσῶν ἑορτὴν ἄγουσι; *cf.* Nilsson, *GF* 470,5. Apolodoro, 2, 22, y Zenobio, 4, 86, señalan una relación del mito de las Danaides con Lerna (sobre el fuego nuevo de Lerna, Pausanias 8, 15, 9).

[61] Píndaro, *Pyth.* 9,111 ss.; Pausanias 3, 12, 3; Apolodoro 2, 22. Dumézil, 48 ss., discutió las semejanzas entre el mito argivo y el de los argonautas, sin prestar atención a las Tesmoforias.

[62] Heródoto 2,171: τῆς Δήμητρος τελετῆς πέρι, τὴν οἱ Ἕλληνες θεσμοφόρια καλέουσι... αἱ Δαναοῦ θυγατέρες ἦσαν αἱ τὴν τελετὴν ταύτην ἐξ Αἰγύπτου ἐξαγαγοῦσαι καὶ διδάξασαι τὰς Πελασγιώτιδας γυναῖκας [«Acerca del rito de Deméter, que los helenos llaman Tesmoforias [...], fueron las hijas de Dánao las que trajeron ese rito de Egipto y lo enseñaron a las mujeres pelasgas»]. La relación de los dánaos con Egipto ha sido objeto de seria discusión entre los estudiosos modernos (G. Huxley, *Crete and the Luwians*, 1961, 36 s.; F. H. Stubbings, *Cambridge Ancient History* XVIII, 1963, 11 ss.; P. Walcot, *Hesiod and the Near East*, 1966, 71). El nombre Épafo podría provenir de la lengua de los hicsos.

môn], Plutarco, *Quaest. Rom.* 86) concierne a las *virgines vestales* y al fuego del templo de Vesta, y se prolonga durante un mes entero. El rito empieza con una extraña *apopompé*: en determinados templos, dispersos por toda la ciudad, se recogen veintinueve muñecos, que son llevados al *pons sublicius* y arrojados al Tíber bajo la dirección de la *virgo*. Los muñecos se llaman *argei*, lo que acaso significa simplemente «hombres grises».[63] Sigue un período de abstinencia: durante este tiempo no se celebra ninguna boda,[64] y la *flaminica*, la esposa del *flamen dialis*, no debe mantener relaciones conyugales con su marido. Del 7 al 15 de junio, el templo de Vesta permanece abierto durante nueve días. Las *matronae* se reúnen descalzas para dedicar ofrendas y rezos. Especialmente notable es el rito de las Matralias, celebrado el 11 de junio: a las *matronae*, que adoran este día a la Mater Matuta, no se les permite nombrar durante este acto a sus propios hijos; rezan por sus sobrinos. El día 15, por fin, se limpia el templo de Vesta; *quando stercus delatum, fas* [«Cuando la suciedad ha sido eliminada, es lícito»]: la vida normal puede volver a empezar. Las semejan-

[63] *Cf.* G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2.ª ed., 1912, 420; K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, 1960, 412-414; sobre las Vestalias, Wissowa, 159 s., Latte, 109 s.; sobre las Matralias, Wissowa, 111, Latte, 97 s.; G. Radke, *Die Götter Altitaliens*, 1965, 206-209; J. Gagé, *Matronalia*, 1963, 228-235. El hecho de que en las Matralias se acostumbrara azotar a una joven esclava recuerda el papel que jugaron las esclavas tracias en Lemnos y el sacrificio del cabello de las esclavas tracias de Eritras (véase n. 65). Con el *tutulum* de los argeos (= *pilleum lanatum* [«gorro de fieltro cubierto de lana»], Suetonio, *ap.* Servio, *Scholia Danielis*, a *Aen.* 2,683), *cf.* los πῖλοι [*pîloi*, 'sombreros de fieltro'] de Hefesto y de los Cabiros (véase n. 34).

[64] Plutarco, *Quaest. Rom.* 86, 284f: no se celebran bodas en mayo; Ovidio, *Fast.* 6,219-234: no hay bodas hasta el 15 de junio; a la *flaminica* se le prohíbe peinarse, cortarse las uñas y mantener relaciones con su marido.

zas con la *pyrphoría* lemnia son llamativas: la *apopompé* y el acto de arrojar al agua, la separación de los sexos, la separación de marido y mujer, de madre e hijo, mientras se «purifica» el lugar del fuego del que depende, según la creencia romana, la *salus publica.*

Bástenos con estas comparaciones;[65] es difícil evitar el peligro de que se borren los perfiles al acumularse el material. ¿Será posible formular una hipótesis histórica que dé razón de las analogías estructurales que hemos observado? Estamos ante un problema delicado. Podemos encontrar ciertamente un trasfondo común en la cultura de Oriente Próximo: la estructura de las fiestas orientales del año nuevo se ha resumido en las fases de «mortificación», «purificación», «vivificación» y «júbilo»,[66] a las que en nuestro caso corresponden con bastante exactitud ἀποπομπή [*apopompé*, 'expulsión'], ἀπόρρητος θυσία [*apórretos zysía*, «sacrificio secreto»], la abstinencia por un lado, el *agón* y las bodas por otro. Parece haber influencias egipcias, y sobre todo tenemos las tradiciones acerca de los «pelasgos» pregriegos en Argos, Atenas, Lemnos (según la tradición ateniense) e incluso en Italia.[67] Pero no hay grandes esperan-

[65] Hay una relación entre la fiesta de Lemnos y el mito de Orión (véase n. 23). Una leyenda de culto de Eritras presupone un rito comparable: «Heracles» llega en una balsa, y unas esclavas tracias sacrifican su cabello para arrastrarlo a la orilla (Pausanias 7, 8, 5-8).

[66] Th. Gaster, *Thespis*, 2.ª ed., 1961: «*mortification*», «*purgation*», «*invigoration*», «*jubilation*»; una modificación del esquema en C. J. Bleeker, *Egyptian Festivals, Enactment of Religious Renewal*, 1967, 37 s.

[67] Véase el material reunido por F. Lochner-Hüttenbach, *Die Pelasger*, 1960. Los atenienses usaron las leyendas acerca de los pelasgos, a los que identificaban con los tirsenos (Tucídides 4, 109, 4), para justificar la conquista de Lemnos bajo Miltíades (Heródoto 6, 137 ss.). Había en Atenas una familia de los Εὐνεῖδαι [*Eunéidai*], que ejercía el oficio de heraldo y el culto de Dioniso Melpómeno: J. Toepffer, *Attische Genealo-*

zas de que podamos desenredar las complejas interacciones de grupos o tribus de la Edad de Bronce, dentro de una tradición complicada además por la contaminación recíproca de las leyendas. Retengamos solamente que las semejanzas de los ritos deberían tenerse en cuenta en esas cuestiones en la misma medida que ciertos nombres de tribus o de dioses o los tipos de cerámica.

De todos modos, respecto al problema del mito y del rito podemos llegar a algunas conclusiones: entre el rito y el mito hay correspondencias que van más allá de los contactos ocasionales o del solapamiento secundario. Sólo gracias a los testimonios aislados de Mirsilo y de Filóstrato disponemos de alguna pista que nos permite remontarnos del mito a un rito de Lemnos; nada sabemos de las Tesmoforias de Argos. Cuanto más llegamos a saber acerca de un rito, tanto más patente se hace la correspondencia con el mito. La revuelta de las mujeres, la desaparición de los varones, la vida antinatural sin amor, la sangre derramada: todo eso lo viven los hombres en la fiesta, lo mismo que la llegada de la nave que trae el gozoso inicio de una nueva vida. En este sentido, queda confirmada la fórmula de Jane Harrison: «*The myth is the plot of the dromenon*».[68] Las peripecias del mito reflejan actos rituales. La controvertida cuestión de si en esta dependencia recíproca lo primario es el mito o el rito[69] trasciende la competencia de la

---

gie, 1889, 181-206; Preller y Robert II, 852 s.; sobre los pelasgos en Italia, Helánico, *FGrHist* 4 F 4; Mirsilo, *FGrHist* 477 F 8, en Dionisio de Halicarnaso, *Ant.* 1, 17 ss.; Varrón, en Macrobio, *Sat.* 1, 7, 28 s.; sobre Camilo-Καδμῖλος [*Kadmîlos*], A. Ernout y A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 4.ª ed., 1959, *s. v. Camillus*.

68 *Themis*, 2.ª ed., 1927, 331.

69 Véanse notas 1-6. En Egipto había notoriamente ritos sin mito: Bleeker, 19; E. Otto, «Das Verhältnis von Rite und Mythus im Ägypti-

filología, por cuanto ambas cosas, el mito y el rito, existieron mucho antes de la invención de la escritura. Al filólogo clásico los mitos le son más familiares; pero conviene darse cuenta de que la función y la trasmisión del rito no dependen de las palabras, ni mucho menos aún de doctrinas dogmáticas, sino de la conducta de los mayores: una cierta expresión peculiar del rostro, un timbre insólito de la voz, la postura y el gesto marcan la esfera de lo sagrado. La expresión de seriedad y confianza invita a la imitación, a lo que se agregan evidentemente las implacables sanciones con que se castiga cualquier infracción. De este modo, los ritos religiosos se han trasmitido en la sociedad humana según una secuencia ininterrumpida. Debido a su importancia para la vida social, no sólo han inspirado relatos, sino que proporcionan una suerte de «contenedor»[70] que garantiza la estabilidad y las estructuras fijas de la tradición mítica. Para entender los mitos, el rito es, por lo tanto, un factor que no hay que subestimar.

Ciertamente se pueden contemplar las flores sin preocuparse de sus raíces. El mito puede independizarse del rito. El origen ritual del mito no implica que éste cumpla una función ritual; por lo cual la ausencia de tal función ritual no demuestra nada en contra del origen ritual. El rito, si por casualidad lo conocemos, explicará sobre todo los detalles extraños de un mito, que fácilmente se omiten en la mera narración, mientras que el mito puede pervivir gracias a su propio encanto. Apolonio de Rodas no tuvo que preocu-

---

schen», *Sitzungsberichte Heidelberg* 1958, 1. Los biólogos han observado ritos en la conducta de los animales: K. Lorenz, *Das sogenannte Böse*, 1963, 89-127.

[70] La expresión «*mental container*» ha sido acuñada por W. F. Jackson Knight, *Cumaean Gates*, 1936, 91, para indicar la función de los esquemas míticos respecto a los hechos históricos.

parse de las fiestas lemnias, y dejó de lado el «mal olor». El primer paso decisivo en esta dirección estaba dado ya con Homero, o dicho más exactamente: el mito griego encontró su forma propia en la tradición oral de cantores talentosos que constituye el trasfondo de la *Ilíada*, la *Odisea* y las otras epopeyas arcaicas. Debido a la actividad exitosa de los cantores y los rapsodas, se produjeron en el terreno de los mitos toda clase de mezclas, intercambios y solapamientos, en cuyo transcurso las tradiciones locales se adaptaron a los relatos homéricos. Así, muchas veces los mitos se agregaron a los ritos por construcción secundaria; en estos casos, los detalles no concuerdan con precisión. Los poetas y los anticuarios eran entonces libres de elegir entre diferentes tradiciones, y aun de desarrollar nuevas combinaciones convincentes. Un mito podía explicar otro o incluso reemplazarlo, los motivos se solapaban, dado que las estructuras subyacentes eran similares o casi idénticas.

Más importante aún que el significado del rito para la comprensión del mito es el significado que tiene el mito para la reconstrucción y la interpretación de los ritos y, por consiguiente, para el estudio de las religiones en general. El mito, como *plot*, puede indicar nexos entre ritos que en la tradición se presentan aislados; puede cubrir las lagunas insuperables de nuestros conocimientos; puede proporcionar indicios decisivos para la datación. En nuestro caso, el testimonio de Filóstrato pertenece al tercer siglo de la era cristiana, el de Mirsilo al siglo III a. C.; la alusión de Sófocles nos lleva al siglo V; pero como el relato de Hipsípila es conocido en nuestra *Ilíada*, tanto el mito como el rito deben ser anteriores al 700 a. C., aproximadamente. Lo cual significa que no se trata ni siquiera de griegos, sino de los habitantes pre-griegos de Lemnos, a los que Homero llama «sintios»; los griegos posteriores hablan de tirse-

nos.[71] Las excavaciones nos han permitido formarnos cierta idea de esa cultura pre-griega y de su continuidad bajo la colonización griega. A pesar de las constantes luchas y derramamientos de sangre, parece que había una asombrosa permeabilidad de lo religioso, en el rito y aun en el mito, entre diversas lenguas y culturas, y en particular una sorprendente estabilidad de la tradición vinculada a un lugar determinado.

En la medida en que el mito refleja el rito, resulta imposible extraer de la trama del mito conclusiones acerca de acontecimientos históricos o incluso explicar el mito en función de tales acontecimientos. Desde Wilamowitz hasta el *Lexikon der Alten Welt*[72] leemos que el «crimen de Lemnos» refleja ciertas aventuras de la época de la colonización; las *Inscriptiones Graecae* (XII 8, p. 2) registran minuciosamente: «Habitantes griegos en Lemnos, 800 *ca.-post* 700», como si los lemnios hubiesen sido asesinados por los argonautas o los argonautas por las lemnias. Para ser cautelosos, digamos que es posible que la crisis de la comunidad, que en la fiesta se representa a modo de juego, estalle en una matanza real o una revolución, que de ahí en adelante se conmemorarán en esa misma fiesta.[73] Pero las atro-

[71] Identificación de sintios y tirsenos: Filócoro, *FGrHist* 328 F 100/101; *cf.* Jacoby *ad locum.* El informe principal sobre las excavaciones de Lemnos, interrumpidas por la guerra: *Annuario della Scuola Archeologica di Atene* 15/16 (1932/1933); *cf.* D. Mustilli, *Enciclopedia dell'Arte Antica* III, 1960, 231 s.; L. Bernabò Brea, *ib.* IV, 1961, 542-545. Es notable que en la necrópolis pre-griega no hubiera entierros sin cremación (*Annuario...*, cit., 267-272). Wilamowitz, 231, había afirmado erróneamente que entre los «bárbaros» pre-griegos no podían existir ni ciudades ni el culto de Hefesto.

[72] *Lexikon der Alten Welt*, 1965, *s. v.* «Lemnos»; Wilamowitz, 231.

[73] En varias ciudades de Suiza hay tradiciones acerca de una «noche de los asesinatos», que se celebra con costumbres carnavalescas: *cf.*

cidades reales por sí solas no producen mitos ni ritos; de lo contrario, nuestra época estaría llena de ellos. Otra interpretación histórica del mito, formulada por Bachofen, pero intuida ya por Welcker, ha conquistado, gracias a Engels, los corazones de los historiadores marxistas: el crimen de Lemnos como recuerdo de una sociedad matriarcal prehistórica.[74] Los avances de la investigación prehistórica, sin embargo, han ido dejando cada vez menos lugar para una sociedad matriarcal en cualquier cultura pre-griega del Mediterráneo o de Oriente Próximo. Y, en efecto, Hipsípila no gobernaba a varones (lo que el «matriarcado» implicaría), sino que los varones simplemente no existían. Esto no es una organización matriarcal de la sociedad, sino la suspensión de una sociedad patriarcal, un estado de transición, una especie de carnaval: lo cual es también el motivo por el que las mujeres de Lemnos eran un tema apto para la comedia.[75] El orden social se invierte precisamente para provocar la inversión siguiente, que supone la restauración de la vida «normal».

Si el rito no depende del mito, tampoco se explica por

L. Tobler, «Die Mordnächte und ihre Gedenktage», en *Kleine Schriften*, 1897, 79-105.

[74] Welcker, 585 ss.; Bachofen (véase n. 12); F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*, 1884, en Marx-Engels, *Werke* XXI, 47 ss. [cast., *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1992]; G. Thomson, *Studies in Ancient Greek Society*, 1949, 175 (con más cautela en *Aeschylus and Athens*, 1941, 3.ª ed., 1966, 287). Una prudente evaluación de la teoría bachofeniana ofrece K. Meuli en Bachofen, *Gesammelte Werke* III, 1107-1115. Sobre los licios, véase S. Pembroke, «Last of the Matriarchs», *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 8 (1965), 217-247.

[75] Λήμνιαι [*Lémniai*, «Las lemnias»] se titulaban sendas comedias de Aristófanes (frs. 356-375 Kock), Nicócares (frs. 11-14) y Antífanes (frs. 144-145); *cf.* Alexis (fr. 134), Dífilo (fr. 54) y Turpilio (90-99 Ribbeck).

«creencias» o «conceptos», lo que equivaldría a sustituir un mito por otro. El rito parece ser más bien un medio necesario de comunicación y de solidaridad, necesario sobre todo para dominar los problemas de la atracción y de la agresión inherentes a la convivencia humana. Ahí están las inextinguibles tensiones entre jóvenes y viejos, así como entre los sexos, que requieren de vez en cuando una descarga «catártica». A veces se logra dar expresión a un conflicto para minimizar otro. De eso trata el mito: del amor y del odio y del conflicto entre ambos, de impulsos asesinos y de lazos afectivos, de la solidaridad de las mujeres y los vínculos familiares, de la separación llena de odio y el reencuentro gozoso: ésta es la historia de Hipsípila, y ésta es también la esencia del rito; sólo que el mito lleva en la fantasía al extremo lo que el rito encamina por cauces más inofensivos: en lugar de hombres caen animales, y los días hasta el fin de la revolución están contados. Así, el rito evita la catástrofe de la sociedad. De hecho, sólo las últimas décadas han hecho desaparecer todos los ritos comparables de nuestro mundo. A nuestra generación le queda comprobar si los hombres son capaces—y de qué manera—de soportar una vida de ininterrumpida monotonía, aunque sea en medio de la abundancia; está todavía por ver si los desórdenes que acaso estallen llevarán a la catarsis o a la catástrofe.

EL BÚZIGA Y EL PALADIO

VIOLENCIA Y JUICIO EN LOS RITOS GRIEGOS ANTIGUOS[1]

La palabra *rito* suele usarse hoy en día mayormente con intención «emancipadora», para denunciar el carácter irracional y primitivo de los ordenamientos y los modos de actuar tradicionales y, con ello, quitarlos de en medio. Y, en efecto, es patente que los esquemas heredados de conducta[2] ya no bastan para regular el mundo moderno. Pero el necesario aumento de la conciencia requiere al mismo tiempo que aclaremos y comprendamos aquellos aspectos de la sociedad humana que hasta ahora venían funcionando sin reflexión. Si precisamente los ritos juegan un papel tan im-

[1] Versión revisada de la lección inaugural pronunciada en la Universidad de Zúrich el 23 de junio de 1969. Las notas se limitan a lo más indispensable. Se citan repetidamente por el solo nombre de autor: F. F. Chavannes, *De Palladii raptu*, tesis doctoral, Berlín, 1891; A. B. Cook, *Zeus*, I-III, Cambridge, 1914-1940; L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, I-V, Cambridge, 1896-1909; L. Deubner, *Attische Feste*, Berlín, 1932; F. Imhof-Blumer y P. Gardner, *Numismatic Commentary on Pausanias*, Londres, 1885-1887; J. H. Lipsius, *Das attische Recht und Rechtsverfahren*, Berlín, 1905-1914; A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen im Altertum*, Leipzig, 1898; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, 3.ª ed., Múnich, 1967; E. Pfuhl, *De Atheniensium pompis sacris*, Berlín, 1900; J. Toepffer, *Attische Genealogie*, Berlín, 1889.

[2] Desde Sir Julian Huxley en adelante, la noción de rito ha sido usurpada por la etología, en el sentido de un esquema de conducta disociado de su finalidad propia que ha adquirido una función comunicativa; *cf.* K. Lorenz, *Das sogenannte Böse*, Viena, 1963, 25.ª ed., 1970 [cast., *Sobre la agresión. El pretendido mal*, trad. de F. Blanco, México, Siglo XXI, 16.ª ed., 1989], cap. V: a mi entender, un enfoque fértil para la comprensión, aunque lo «sagrado» permanece sin parangón en la zoología; *cf.* también P. Weidkuhn, *Aggressivität, Ritus, Säkularisierung*, Basilea, 1965.

portante en la sociedad, si han sido ampliamente asumidos como absolutos o como «sagrados», entonces hemos de suponer que poseen un sentido determinado, que cumplen una función esencial; sería arriesgado desecharlos sin previo examen.

La religión precristiana de la antigua Grecia es particularmente interesante a ese respecto, dado que allí unos ritos antiquísimos perduraron como «sagrados» en medio de una vida intelectual sobremanera avanzada y con un alto grado de diferenciación. Es cierto que, desde los inicios de la filosofía, la interpretación de la religión que ofrecía el mito se había derrumbado; el dictamen devastador que pronunciara Jenófanes sobre los mitos de los dioses jamás fue revocado y, lo que es más, Platón llegó a privar al culto del sentido «mágico» aceptado por la creencia ingenua, al demostrar la imposibilidad de influir con «sacrificios y rezos» en un dios absolutamente bueno.[3] Pero a pesar de ello, los cultos de los dioses, con sus problemáticos ritos, y las fiestas de la *pólis* sobrevivieron a Jenófanes en siete siglos por lo menos. La mayoría de los ciudadanos seguían convencidos de que la moralidad y la supervivencia de la ciudad dependían de la religiosidad que se manifestaba en el culto. Así, la organización de las fiestas era desde siempre uno de los cometidos principales de los funcionarios, y el año de servicio militar de los efebos se convirtió en una introducción a los cultos patrios, que marcaban sus puntos culminantes, preparados y realizados con la participación de los mismos efebos, para que «desde la primera juventud,

[3] Platón, *Leyes* 885b, 716d ss., 905d ss., *Rep.* 364b ss.; quedaba, como sentido del culto, la «asimilación a Dios». Para los ritos tradicionales, Jenócrates (frs. 23-25 Heinze) halló la salida de afirmar que se dirigían a demonios inferiores.

cumpliendo en el escrupuloso cuidado de los sacrificios y de las procesiones con el orden establecido y recibiendo los honores concomitantes, aprendan a actuar según las costumbres de la ciudad».[4] De este modo reciben la formación que los convierte en «buenos sucesores y herederos de su ciudad».[5] La religión y la tradición son casi idénticas. Por qué se espera tal efecto justamente del «escrupuloso cuidado de los sacrificios y de las procesiones» es, desde luego, en un principio un enigma para el profano; aunque acaso se aclare si logramos imaginarnos uno de aquellos ritos tradicionales, tanto en los detalles dramáticos como en el ritmo de conjunto. Intentémoslo con un ejemplo particular.

Entre las fiestas celebradas por los efebos, después de los misterios eleusinos del otoño y antes de las Grandes Dionisias de la primavera, tres inscripciones mencionan un rito de Palas Atenea: «Ayudaron también a conducir a Palas hasta Falero y traerla de vuelta, a la luz de las antorchas, con toda la disciplina deseable».[6] Falero es la bahía más próxima a Atenas; así que Palas, por lo visto, «salía» de su santuario, que estaba dentro de la ciudad o muy cerca, hacia el mar y

[4] *IG* II/III[2] 1039, 26-28: ὅπως ἀπὸ τῆς πρώτης ἡλικίας ἐν τεῖ [τ]ε [περὶ τὰς θυ]σία[ς καὶ τὰς πομπὰ]ς ἐπιμελείᾳ τὸ τ[εταγμένον ποιού]μενοι καὶ τυγχάνοντες τῆς περὶ ταῦτα τιμ[ῆς ἐν] τοῖς τ[ῆς πόλεως] ἐθισμοῖς ἀναστιρ[αφῶσιν... ; *cf.* Livio 27, 8, 5 (y sobre este pasaje, A. D. Nock, en *Reallexikon für Antike und Christentum* II, 111), acerca de la *cura sacrorum et caerimoniarum*.

[5] *IG* II/III[2] 1006, 52-54: ὁ δῆμος... βουλόμενος το[ὺ]ς ἐκ τῶν πα[ί]δων μεταβαίνοντας εἰς τοὺς ἄνδρας ἀγαθοὺς γίνεσθαι τῆς πατρίδος διαδόχους.... [«La asamblea popular [...], deseando que los que de niños van pasando a hombres se hagan buenos sucesores y herederos de su ciudad...»].

[6] *IG* II/III[2] 1006, 11: συνεξήγαγον δὲ καὶ τὴν Παλλάδα Φαληροῖ κἀκεῖθεν πάλιν συνεισήγαγον μετὰ φωτὸς μετὰ πάσης εὐκοσμίας; *cf.* 75 s. (123/122 a. C.); 1008,9 s. (119/188 a. C.); 1011, 10 s.: συνεξήγαγον δὲ καὶ τ[ὴ]ν Παλλάδα μετὰ τῶν γεννητῶν καὶ πάλιν εἰ[σήγαγ]ον μετὰ πάσης εὐκοσμίας (107/106 a. C.).

volvía a «entrar» en su recinto sagrado. Las antorchas indican que se trataba de una procesión nocturna. Las inscripciones provienen de los años 123 a 106 a. C.; llegamos hasta el final del siglo IV a. C. con la noticia fragmentaria del escritor local Filócoro, según la cual la institución de los «guardianes de la ley» debía ordenar la procesión de Palas «cuando se lleva la estatua de la diosa al mar».[7] Una inscripción muy posterior, de alrededor del 265 d. C., que enumera a todos los funcionarios de la organización de los efebos, menciona en lugar prominente a un «auriga de Palas».[8] Al parecer, Palas era conducida en uno de aquellos carros de combate que las representaciones icónicas griegas suelen atribuirles a los dioses, aunque en la práctica ya no se usaban más que en las carreras de caballos; lo cual añade un detalle ilustrativo a nuestro cuadro, por lo demás apenas esbozado, de la marcha nocturna de antorchas en que los efebos iban al mar y volvían.

Más iluminadora al respecto parece ser la combinación con la «fiesta del lavado» de Atenea, las Plinterias.[9] Esta

[7] *FGrHist* 328 F 64b (*cf.* Jacoby *ad loc.*): (οἱ νομοφύλακες) καὶ τῇ Παλλάδι τὴν πομπὴν ἐκόσμουν, ὅτε κομίζοιτο τὸ ξόανον ἐπὶ τὴν θάλασσαν.

[8] *IG* II/III^2 2245,299 (262/263 o 266/267 d. C.). El ἡνίοχος τῆς Παλλάδος [*heníojos tês Palládos*, «auriga de Palas»] se nombra entre los σωφρονισταί [*sofronistái*, 'consejeros'], los γυμνασίαρχοι [*guymnasíarjoi*, 'gimnasiarcas', entrenadores de atletas y gimnastas] y los συνστρεμματάρχαι [*synstremmatárjai*, comandantes de un *sýstremma* o cuerpo de tropa, especialmente el cuerpo de infantería ligera de 1024 hombres], por lo cual difícilmente pudo tratarse de un cargo creado *ad hoc* para la consagración de una estatua en una sola ocasión (así J. Kirchner, *IG*, *ad loc.*). Monedas áticas de la época imperial representan a Palas Atenea sobre el carro de combate: Imhof-Blumer, 136, lám. AA XXII/XXIII; J. N. Sovronos, *Les Monnaies d'Athènes*, 1924, lám. 88, n.º 8-22 (galopando por encima de una figura yacente: n.º 8/9).

[9] *Cf.* Deubner, 17-22; Nilsson, 120. Un fragmento del calendario oficial de Estado ático de Nicómaco: [δευτέραι] φθίνοντος [Ἀθηνά]αι φᾶρος

fiesta se celebraba, según han confirmado recientemente las inscripciones, en el mes estival de Targelión. Jenofonte (*Hell.* 1, 4, 12) y Plutarco (*Alcib.* 34, 1) relatan que Alcibíades hizo su entrada en Atenas, en el año 408, justamente aquel día, lo cual, dicen, presagiaba ya el funesto fin que le tocaría en suerte, por tratarse de un día de impureza: los sacerdotes y las sacerdotisas de la estirpe de los Praxiérgidas ejecutan ritos siniestros ante la imagen de madera de Atenea Polias, que se guardaba en el Erecteo de la Acrópolis, «despojándola de sus adornos y cubriendo la imagen». Dado que el nombre de la fiesta alude al lavado, y dado que las mujeres griegas, desde los días de Nausícaa, acostumbraban dirigirse al mar para lavar la ropa, y dado además que las fuentes atestiguan expresamente una procesión que se celebraba con ocasión de las Plinterias, parecía muy plausible que esta fiesta había de identificarse con la procesión en que se llevaba a Palas a la playa de Falero y de vuelta a la ciudad. La imagen de la gran fiesta de la purificación, en la que la necesidad práctica de limpiar el templo, con la imagen incluida, se convierte en eliminación de fuerzas o materias maléficas y demoníacas, parece sobremanera convincente; así, la combinación de las Plinterias con la procesión de Palas se encuentra en casi todos los manuales y estudios especializados.[10] Y, sin embargo,

[«El segundo día del final del mes, el manto de Atenea»], *Hesperia* 4 (1935), 21,517; F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, 1962, n.° 10, ha confirmado—contra Deubner, 18—la fecha del 29 de Targelión.

[10] W. Rinck, *Die Religion der Hellenen*, Zürich, 1854, II, 178; Mommsen, 7 s., 10 s., 496,3, 499-504 (de modo parecido en *Heortologie*, 1864, 429 ss.); Toepffer, 135; L. Preller y C. Robert, *Griechische Mythologie* I, 4.ª ed., 1894, 209,3; Pfuhl, 90; P. Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*, 3.ª ed., 1920, 247; J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 3.ª ed., 1922, 115; Deubner, 18 s.; Cook, III, 749; L. Ziehen,

¿acaso los textos de Jenofonte y de Plutarco no dan la impresión de que la imagen de la diosa seguía en el templo, aunque velada, cubierta de paños como las imágenes de la basílica de San Pedro durante la cuaresma? El nombre de Plinterias parece aludir sólo al lavado de la vestimenta, no al baño de la diosa misma;[11] además, las «cuatro aldeas», entre las que figura Falero, tenían unas tradiciones de culto propias y distintas de las de la Acrópolis de Atenas.[12] La diosa del Erecteo, a la que se ofrenda el peplo de las Panateneas, se llama oficialmente Atenea Polias, y precisamente en la entrada relativa a las Plinterias del calendario festivo se la denomina «Atenea» (véase nota 9), mientras que las inscripciones de los efebos, lo mismo que Filócoro, hablan consecuentemente de «la Palas».[13] Pero las mayores dificultades derivan del calendario festivo: las Plinterias caen en pleno verano, mientras que la procesión de Palas se menciona siempre entre las celebraciones de los misterios en

---

«Plynteria», *RE* XXI, 1060-1062; Nilsson, 102; Chr. Pelekidis, *Histoire de l'éphébie attique*, 1962, 251; F. R. Walton, *Lexikon der Alten Welt*, *s. v.* Plynteria; *cf.* n. 22.

[11] En la diferencia entre λούειν [*lúein*, 'bañar'] y πλύνειν [*plýnein*, 'lavar'] han insistido Farnell, I, 262 a, y Pfuhl, 91,21. De ahí la doble denominación en Focio, *s. v.* λουτρίδες· δύο κόραι περὶ τὸ ἕδος τῆς Ἀθηνᾶς· ἐκαλοῦντο δὲ αὗται καὶ πλυντρίδες· οὕτως Ἀριστοφάνης [«Bañadoras (*lutrídes*): dos mujeres jóvenes adjuntas al templo de Atenea; se llaman también lavadoras (*plyntrídes*). Así Aristófanes»] (fr. 841): la imagen λούεται [*lúetai*, 'es bañada'], el vestido πλύνεται [*plýnetai*, 'es lavado']. La fiesta ática se llama Plinterias y no Λουτρά [*Lutrá*, 'los baños'], probablemente porque sólo el «lavado» formaba parte de la procesión pública.

[12] La procesión de las Esciroforias, que partía del Erecteo (Lisimáquides, *FGrHist* 366 F 3; Deubner, 46), se encaminaba hacia Eleusis, no hacia Falero. Sobre los *tetrákomoi*, véase Pólux, 4,99; 105; Hesiquio, *s. v.* Τετράκωμος; Estéfano de Bizancio, Ἐχελίδαι.

[13] En este detalle han insistido O. Jahn, *De antiquissimis Minervae simulacris Atticis*, 1866, y Farnell, I, 261.

otoño y las Dionisias de la primavera.[14] Por consiguiente, la procesión de Palas debió de tener lugar, con toda probabilidad, a principios de invierno, entre las Proerosias, la «fiesta de pre-aradura»,[15] mencionada una vez a continuación de los misterios, y las Pequeñas Dionisias del Pireo, que se celebraban antes de las Grandes Dionisias, todavía en invierno;[16] con lo cual llegaríamos, a título de conjetura, al mes de Memacterión, lo más lejos posible del mes de las Plinterias.

Lo más desconcertante del politeísmo, ya de por sí extraño para nosotros, es la coexistencia de cultos semejantes entre sí y, sin embargo, peculiares cada uno de ellos, reflejo probablemente de una sociedad ya pluralista de las culturas urbanas arcaicas. La antigua imagen tallada en madera que se guardaba en el castillo de Atenas no era la única Atenea a la que se adoraba en la ciudad; había por lo menos una sacrosanta imagen más de la diosa, igualmente de madera y asociada especialmente al nombre de Palas: el Paladio. Todos los griegos conocían el Paladio del ciclo de leyendas troyanas: no se pudo tomar Troya hasta que Diomedes y Odiseo hubieron robado, en una temeraria empresa nocturna, la pequeña imagen portátil de Palas que se guardaba en la ciudad. El destino posterior de la imagen era controvertido: Argos, la patria de Diomedes, contaba con un Paladio, pero también Atenas, así como Nueva Ilión,

[14] Mommsen, 496,3, trata de evitar la dificultad conjeturando que las inscripciones de los efebos no enumeran los actos de culto en orden cronológico; pero la procesión de Palas no se puede adjudicar a ningún grupo temático, y la ordenación esencialmente cronológica de las inscripciones es patente: así, por ejemplo, las Dionisias nunca se nombran antes de los Misterios.

[15] *IG* II/III² 1006,10; Deubner, 68.

[16] *IG* II/III² 1008,13; 1011,12; Deubner, 137.

que ocupaba el lugar de la antigua Troya; la autenticidad o inautenticidad de esos Paladios era disputada por los historiadores locales con atrevidas construcciones mitológicas, hasta que también en este punto salieron vencedores los partidarios de los romanos, afirmando que el Paladio se hallaba en el templo de Vesta de Roma, en aquella sala interior en la que a nadie le estaba permitido entrar.[17] Troyana o no, lo cierto es que también en Atenas existía una primitiva imagen de madera de Palas armada, guardada en un santuario propio, donde también tenía su sede oficial uno de los sacerdotes de más alto rango de Atenas, el «sacerdote de Zeus del Paladio y búziga»,[18] al que incumbía realizar una «aradura sagrada» con una yunta de bueyes (de ahí el nombre de «búziga»); la maldición del búziga, que recaía sobre quien transgrediera ciertos mandamientos elementales de la moralidad, era proverbial. El hecho de que la diosa estuviera representada por la antigua imagen de madera y el dios, en cambio, solamente por su sacerdote—lo que

[17] *Cf.* Chavannes, *pass.*; Wörner, en W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* III, 1301-1324, 3413-3450; J. Sieveking, *ib.* 1325-1333; L. Ziehen, *RE* XVIII, 3, 171-189; G. Lippold, *ib.* 189-201; C. Koch, *ib.* VIII A, 1731.

[18] ἱερεὺς τοῦ Διὸς τοῦ ἐπὶ Παλλαδίου καὶ βουζύγης *IG* II/III² 3177; *cf.* 1906, con ocasión de la consagración de una nueva estatua, aprobada por el oráculo de Delfos (n.º 457 Parke-Wormell) en la época de Augusto; asiento de teatro Βουζύγου ἱερέως Διὸς ἐν Παλλαδίωι [«del búziga sacerdote de Zeus del Paladio»] *IG* II/III² 5055; pago Ἀθ]εναίας ἐπὶ Παλλαδίοι Δεριον[ει]οι [«de Atenea del Paladio Derionio»] en el documento de contabilidad *IG* I² 324, 78; 95 (426/422 a. C.; *cf. Supplementum Epigraphicum Graecum* 22,47). Δεριονεῖοι [*Derionéio*] es oscuro; Ziehen, *RE* XVIII, 3, 179, infiere que el hombre que consagró la estatua se llamaba Derioneo; Deríone aparece como nombre de una amazona en Quinto de Esmirna 1,42, 230, 258. Sobre el búziga, véase Toepffer, 136-149; *RE* III, 1094-1097; Cook, III, 606-610. Que el búziga guardaba el Paladio se desprende de la leyenda referida por Polieno 1, 5 (véase n. 26).

incluía un altar y sacrificios—, debe de corresponder a una constelación sumamente antigua.[19] Por lo demás, «ante el Paladio» ejercía sus funciones uno de los más importantes tribunales de justicia de Atenas, de igual rango que el Areópago, y que se encargaba de juzgar los delitos de homicidio involuntario y de incitación al asesinato, así como los crímenes violentos perpetrados contra extranjeros y esclavos.[20] Parece que lo que hay de común en esa serie heterogénea es que el veredicto de culpabilidad no implicaba la pena capital, sino únicamente el destierro: el reo convicto debía abandonar el país por un «camino determinado», y a lo sumo podía regresar, tras ciertas ceremonias de purificación, en caso de que la familia de la víctima declarara que renunciaba a la venganza.[21] Así pues, resulta que, cuan-

[19] Esa constelación se remonta posiblemente hasta las estatuillas femeninas del paleolítico; *cf. Technikgeschichte* 34 (1967), 289-292.

[20] Th. Lenschau, *RE* XVIII, 3, 168-171, *s. v.* ἐπὶ Παλλαδίῳ, con bibliografía; Lipsius, 20, sostiene que este tribunal era más antiguo que el del Areópago. Sobre la ubicación, véase W. Judeich, *Topographie von Athen*, 2.ª ed., 1931, 421: el único indicio es la noticia de Clidemo (*FGrHist* 323 F 18) de que las amazonas atacaron Atenas «desde el Paladio, el Ardeto y el Liceo». El altar de los «desconocidos» se hallaba en Falero (Pausanias 1, 1, 4). Los extractos de Fanodemo dan la impresión de que el Paladio estuviera consagrado «allí mismo»; pero según las inscripciones de los efebos no podía ser Falero el lugar en donde se guardaba habitualmente: parece ser que los extractos confunden el principio y el fin de la τακτὴ ὁδός [*taktè hodós*, «camino determinado»] (véase n. 21). A pesar del papel que juega Acamante en la leyenda etiológica, ninguna localidad de la *phylé* de Acamántide se ofrece como posible localización del santuario ἐπὶ Παλλαδίῳ [*epì Palladío*]: véase el mapa de E. Kirsten, *Atti del III Congresso internazionale di epigrafia greca e latina*, 1959, lám. 26.

[21] Demóstenes 23, 71: τὸν ἁλόντα ἐπ’ ἀκουσίῳ φόνῳ ἔν τισιν εἰρημένοις χρόνοις ἀπελθεῖν τακτὴν ὁδὸν καὶ φεύγειν, ἕως ἂν αἰδέσηταί τινα (τις edd.) τῶν ἐν γένει τοῦ πεπονθότος· τηνικαῦτα δ’ ἥκειν δέδωκεν (ὁ νόμος) ἔστιν ὃν τρόπον, οὐχ ὃν ἂν τύχῃ, ἀλλὰ καὶ θῦσαι καὶ καθαρθῆναι καὶ ἄλλ’ ἅττα διείρηκεν ἃ χρὴ ποιῆσαι [«que el convicto de homicidio involuntario dentro de cier-

do menos hasta la época de Demóstenes, el castigo legal, la marcha al destierro y el regreso, era ante todo un rito, más que un acto administrativo. El lugar «ante el Paladio» no se puede fijar con exactitud; se busca por el sureste, en dirección al estadio y a la colina de Ardeto, o bien en dirección a Falero. Si los *disiecta membra* que la tradición nos ofrece —la antigua imagen de la diosa armada, la aradura sagrada y la maldición del búziga, y finalmente el tribunal— tienen en común algo más que la localidad, es un interrogante que apenas se ha formulado.

En el siglo XIX, varios autores habían conjeturado ya que la imagen que los efebos llevaban en procesión al mar y de vuelta era precisamente el Paladio.[22] Así lo indica la topografía, y más aún el nombre de «Palas», así como una procesión análoga al «baño» dedicada al Paladio argivo.[23]

---

tos plazos fijados abandone el país por un camino determinado y permanezca exilado hasta que no obtenga el perdón de alguno de los familiares de la víctima; y entonces (la ley) establece que le es lícito volver, no de cualquier manera, sino que ordena formalmente ofrecer sacrificios y someterse a purificaciones y otras cosas que es obligado hacer»].

[22] Chr. Petersen, *Die Feste der Pallas Athene in Athen*, 1855, 12; O. Jahn (n. 13); Chavannes, 36; Farnell, I, 261 s. Chavannes y Farnell llamaron asimismo la atención sobre las leyendas etiológicas. En las Oscoforias pensaron W. Dittenberger, *De ephebis Atticis*, tesis doctoral, Gotinga, 1863, 63, 77, y D. Dumont, *Essai sur l'éphébie Attique*, 1875-1876, I, 283.

[23] Calímaco, Λουτρὰ Παλλάδος [*Lutrà Palládos*, «los baños de Palas»]; *cf.* L. Ziehen, *Hermes* 76 (1941), 426-429. Calímaco, 35-42 (*cf.* escolio al v. 37), remite también a la leyenda etiológica: el sacerdote Eumedes, condenado a muerte por traidor, se había apoderado del Paladio y del escudo de Diomedes, con los que huyó a las montañas; su retorno coincidió aparentemente con la toma del poder de los Heráclidas, cuyo dominio era fortalecido por el Paladio «restaurado». Si vemos en Argos al sacerdote de Palas conduciendo el carro de combate, llevando el escudo de Diomedes y la estatua de la diosa, siendo patente la asonancia de los nombres «Eumedes» y «Diomedes», no podemos menos de

Pero sobre todo refuerza esa conjetura el calendario festivo: la «aradura sagrada» del búziga pertenece al mes de Memacterión,[24] el mismo al que remiten las inscripciones de los efebos; y en este mismo mes iniciaba sus funciones el tribunal «ante el Paladio», según se desprende del orador Antifonte y de un escolio a Aristófanes.[25] El hecho de que tres testimonios independientes coincidan en esa misma fecha parece indicar con bastante claridad que entre la aradura, la procesión de Palas y el tribunal debió de haber alguna relación, por más enigmática que ésta se presente a primera vista.

Más lejos nos lleva el mito etiológico, que habla de un presunto pasado que puso los fundamentos de las costumbres vivas, y particularmente de las fiestas y de sus ritos, naturalmente reflejados en la narración. Después de los poetas, los historiadores locales se encargaron de la tarea de explicar las tradiciones mediante unos relatos convincentes acerca de sus orígenes y de contribuir así a su perpetua-

---

recordar la conmovedora escena del libro V de la *Ilíada* en la que Palas Atenea en persona salta sobre el carro de Diomedes y le dirige la lanza, de modo que pueda herir a Ares. ¿Hasta qué punto la escena de la *Ilíada* era ya reflejo del rito argivo?

[24] Esta fecha se desprende del friso del calendario de Atenas: Deubner, 250, sobre la lám. 36, n.º 8.

[25] El escolio V. a *Aves* 1047 critica el emplazamiento de Pisetero «para Muniquión», ὡς ἐν τούτῳ τῶν ἐναγομένων ξένων ἀπὸ τῶν πόλεων καλουμένων οὐκ ἦν δέ, ἀλλ' ὁ Μαιμακτηριών [«como en este (mes) no se llevaba a juicio a los forasteros emplazados a comparecer desde las ciudades, sino el Memacterión»], para lo cual se cita a Filetero, fr. 12 Kock. Según Antifonte, 6, 42 y 44, el *basileús* no podía trasmitir una demanda por asesinato a su sucesor, de modo que ésta no podía presentarse antes del Hecatombeón, a lo que seguían τρεῖς προδικασίαι ἐν τρισὶ μησί [«tres instrucciones previas en tres meses»], antes de que tuviera lugar el procedimiento de plenario, que se celebraba, por lo tanto, en el quinto mes, el Memacterión.

ción; en Atenas, éstos fueron sobre todo los llamados «atidógrafos» del siglo IV. Los historiadores de las religiones han prestado escasa atención a sus noticias contradictorias y aparentemente arbitrarias; pero si atendemos a lo que dicen del Paladio de Atenas, no sólo queda confirmada más allá de toda duda la relación entre el Paladio y la procesión de Falero, sino que empezamos a entender la agrupación de los cultos en torno a la antigua imagen, el sacerdote «uncidor de bueyes» de Zeus y la jurisdicción criminal.

Los atidógrafos, como buenos patriotas de patria chica que eran, no ponían en duda que el Paladio ateniense era auténtico, esto es, que provenía de Troya; faltaba explicar cómo había llegado de Diomedes a Atenas. La epopeya de la destrucción de Troya[26] hacía participar en la guerra troyana a dos hijos de Teseo, Demofonte y Acamante; se podía afirmar que, de una manera u otra, habían obtenido de Diomedes la imagen milagrosa de la diosa. Pero llama la atención que las más de las veces se hable de un conflicto sangriento que tuvo lugar en el Ática: durante el viaje de regreso de Troya, los argivos que llevaban consigo el Paladio habían arribado de noche a la costa de Falero; los atenienses los tomaron por bandoleros y mataron en el acto a los desconocidos. Luego Acamante reconoció a los muertos como argivos y descubrió el Paladio; enterraron a los

[26] *Iliupersis* fr. 3 Allen-Bethe = Lisímaco, *FGrHist* 382 F 14. La bandeja de Macrón, Leningrado 469 (*ARV*[2] 460,13; *Wiener Vorlegeblätter* A 8), muestra a ΑΚΑΜΑΣ [Acamante] y ΔΕΜΟΦΟΝ [Demofonte] luchando contra ΔΙΟΜΕΔΕΣ [Diomedes] y ΟΛΥΤΤΕΥΣ [*Olytteus*, Odiseo], que sostienen sendos Paladios, y en el centro a ΑΓΑΜΕΣΜΟΝ [*Agamesmon*, Agamenón]. Se trata, al parecer, de un Paladio falso y de otro genuino, que llegará a Atenas: véase Polieno 1, 5; Tolomeo Quenno, *ap.* Focio, *Bibl.* 148 a 29; *cf.* también Dionisio, *FGrHist* 15 F 3 = Clemente, *Protr.* 4, 47, 6; Chavannes, 1-3; 33.

muertos, los honraron con un altar de los «desconocidos» (que es evidentemente el célebre altar de los «dioses desconocidos» de Falero, que dio pie al sermón areopagítico del apóstol San Pablo) e instauraron en el lugar del sangriento acontecimiento un recinto sagrado para el Paladio, donde de ahí en adelante el tribunal tenía que juzgar los homicidios involuntarios y los asesinatos de extranjeros.[27] La secuencia del sangriento combate, que lleva a la conquista del Paladio, y de la instauración del tribunal determina también las variantes del relato, que imprimen a la trama aún mayor intensidad dramática: el propio rey Demofonte había arrebatado o «robado» el Paladio en medio del tumulto nocturno,[28] dando muerte a muchos, y aun había huido con la imagen en su carro de combate real, aplastando bajo las ruedas a varios enemigos[29] e incluso a un ateniense.[30]

[27] Fanodemo, *FGrHist* 325 F 16 = Pausanias Gram. ε 53 Erbse; más detallado, con coincidencias en gran parte literales, Pólux 8, 118, y escolio a Ésquines, 2, 87; muy abreviado en *Schol. Patm. Dem.* 23, 71, y Hesiquio, ἀγνῶτες θεοί. Sobre el altar de los «dioses desconocidos», Pausanias 1, 1, 4; Tertuliano, *Ad nat.* 2, 9; *Adv. Marc.* 1, 9; Filóstrato, *Vita Ap.* 6, 3; Jerónimo, *Patrologia Latina* 26, 607 B; E. Norden, *Agnostos Theos*, 1913, especialmente 55, 115; O. Weinreich, *De dis ignotis*, 1914, esp. 25 ss. = *Ausgewählte Schriften*, 1969, 273 ss.

[28] Clidemo, *FGrHist* 323 F 20 = Pausanias Gram. ε 53 Erbse; muy parecido Harpocración, *s. v.* ἐπὶ Παλλαδίῳ; *Schol. Patm. Dem.* 23, 37 contamina la tradición de Fanodemo con la de Clidemo, yuxtapuestas ya por Pausanias el Gramático.

[29] An. Bekk. 311, 3: Δημοφῶντα ἁρπάσαντα Διομήδους τὸ Παλλάδιον φεύγειν ἐφ' ἅρματος, πολλοὺς δὲ ἐν τῇ φυγῇ ἀνελεῖν συμπατήσαντα τοῖς ἵπποις [«que Demofonte, habiendo arrebatado a Diomedes el Paladio, huyó en el carro y mató a muchos en la fuga, pisoteándolos con los caballos»]. El relato muestra estrecha semejanza con el de Clidemo, que nombra, sin embargo, a Agamenón en lugar de Diomedes; Diomedes aparecía en este contexto, en cambio, en Lisias, fr. 220 B.-S. = *Schol. Arist.* III, 320 Dindorf.

[30] Pausanias 1, 28, 8 s.: Δημοφῶντα... τὸ Παλλάδιον ἁρπάσαντα οἴχε-

Entonces Demofonte no era tanto el fundador del tribunal como el primer acusado, por lo cual fue también el primero que, cual ejemplo para la posteridad, tuvo que ejecutar el rito al que se sometía a quien era hallado culpable «ante el Paladio». Una versión del mito etiológico dice expresamente que Demofonte, tras apoderarse del Paladio, «lo llevó al mar y lo purificó, por los asesinatos que se habían cometido, y lo consagró en ese mismo lugar».[31]

Aquí resulta patente lo que ya se traslucía en las otras versiones: las leyendas etiológicas acerca de la conquista del Paladio y la instauración del tribunal reflejan un rito, que no es otro que el viaje en carro de Palas a la costa de Falero. Todos los detalles que conocemos de la procesión aparecen también en las leyendas: el lugar, la hora nocturna, la estatua de la diosa sobre el carro de combate, la purificación en el mar y el retorno al santuario. Con lo cual, la atribución de la procesión de los efebos al Paladio—y no a las Plinterias de Atenea Polias—puede darse por segura, y al mismo tiempo resulta evidente su función: la «instaura-

σθαι, Ἀθηναῖον τε ἄνδρα οὐ προιγόμενον ὑπὸ τοῦ ἵππου τοῦ Δημοφῶντος ἀνατραπῆναι καὶ συμπατηθέντα ἀποθανεῖν· ἐπὶ τούτῳ Δημοφῶντα ὑποσχεῖν δίκας [«que Demofonte [...], habiendo arrebatado el Paladio, partió, y que un varón ateniense, que no veía (en la oscuridad) lo que tenía delante, fue derribado por el caballo de Demofonte y murió pisoteado; por eso Demofonte sufrió condena»]. *Cf.* la leyenda referida por Pausanias, 5, 1, 8: Etolo ha atropellado con el carro a Apis, por lo cual es condenado al destierro ἐφ' αἵματι ἀκουσίῳ [«por homicidio involuntario»]; *cf.* también Tulia y Servio Tulio; J. Grimm, *Deutsche Rechtsaltertümer* II, 4.ª ed., 1899, 266, 273, y *supra*, n. 8.

[31] Schol. Patm. Dem. 23, 71: τὸ Παλλάδιον τὸ ἐκ Τροίας κεκομισμένον ὑπὸ τῶν Ἀργείων τῶν περὶ Διομήδην λαβὼν ὁ Δημοφῶν καὶ καταγαγὼν ἐπὶ θάλατταν καὶ ἁγνίσας διὰ τοὺς φόνους ἱδρύσατο ἐν τούτῳ τῷ τόπῳ [«Tras haber conquistado el Paladio de Troya de los argivos de Diomedes, Demofonte lo tomó, lo llevó al mar y lo purificó, por los asesinatos que se habían cometido, y lo consagró en ese mismo lugar»].

ción», renovada cada año, de la imagen sagrada y la apertura del tribunal.

Falta saber qué correspondía en el rito festivo al hecho sangriento que está en el centro del mito. Para ello hemos de dar un rodeo por un culto no ático, en el que asimismo juega un papel un «uncidor de bueyes» que profiere maldiciones. En Lindos de Rodas, donde Atenea Lindia presidía la pintoresca roca sobre la que se erguía el castillo, se celebraba al pie del mismo un curioso sacrificio de bueyes, que dio a Lindos fama proverbial: en agudo contraste con el silencio sagrado que habitualmente acompañaba los actos de sacrificio, durante esa ceremonia el sacerdote debía proferir improperios y maldiciones a voz en cuello, lo cual, según parece, divertía mucho a la gente. A modo de explicación, el mito relata que Heracles, el vagabundo hambriento, había llegado una tarde a Lindos, donde encontró a un campesino que estaba arando con dos bueyes y le pidió de comer. Como el campesino no accedió de inmediato, Heracles desenganchó sin más ni más uno de los bueyes, lo degolló, asó y devoró, y los airados denuestos del campesino perjudicado no hicieron más que estimular su apetito. Por ello nombró en el acto al campesino sacerdote suyo, y desde entonces se celebraba el sacrificio en Lindos de esa insólita manera.[32]

[32] Calímaco, frs. 22-23; Lactancio, *Inst.* 1, 21, 31, etc.; *cf.* Nilsson, *Griechische Feste*, 1906, 450 s.; Höfer, en W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* v, 556-566; R. Pfeiffer, *Kallimachosstudien*, 1922, 78-102, también acerca del mito paralelo de Heracles, los dríopes y Tiodamante, que al parecer se encontraba ya en el *Kéykos gámos* [«las bodas de Ceix»] de Hesíodo: R. Merkelbach y M. West, *Rheinisches Museum* 108 (1965), 304 s. Es notable el detalle de que Heracles, durante la lucha contra los dríopes que siguió al sacrificio del buey, armó a Deyanira, que fue herida en el pecho (*Schol. Ap. Rh.* 1, 1212-1219 a): la amazona al lado de Heracles (¿sobre el carro de comba-

La semejanza con los hechos áticos es más que casual: en ambos casos encontramos al «uncidor de bueyes» y sus maldiciones en el ámbito de acción de Atenea. El que en Lindos se introduzca a Heracles no constituye ninguna diferencia importante, si nos preguntamos quiénes representaban en realidad a Heracles en el sacrificio, comiendo el buey: por lo general, son los efebos quienes se identifican con el impetuoso hijo de Zeus, y los sacrificios de bueyes figuran entre sus prestaciones predilectas, en las que pueden hacer gala de vigor y de apetito. Podemos suponer, por lo tanto, que la tarea de desenganchar el buey labrador del búziga y de sacrificarlo competía a los colegios de efebos lindios, que, al pie de la Acrópolis de Lindos y mientras la tarde declinaba, debían asar el buey y comérselo sin

---

te?) aparece como contrapartida de Palas al lado de Diomedes o Demofonte. La ciudad dríope de Ásine fue destruida ya en el siglo VIII a. C. por Argos—*cf.* W. S. Barrett, *Hermes* 82 (1954), 425-429—, de modo que sólo permaneció el mito sin rito; el correspondiente rito sin mito es el del altar de Apolo Espodio de Tebas (Pausanias 9, 12, 1), donde se sacrificaban βοῦς ἐργάτας [*bûs ergátas*, «bueyes labradores»] de un «carro que pasaba por casualidad». En el propio altar de Atenea Lindia no se celebraban sacrificios cruentos, pero al pie de la roca del castillo los βοκόπια [*bokópia*, la fiesta de las Bocopias], al lado de los θεοδαίσια [*zeodáisia*, fiesta de Dioniso] o alternando con ellos, están ampliamente documentados: Chr. Blinkenberg, *Lindos II 2. Inscriptions*, 1941, 896-946, n.º 580-619; Blinkenberg, 905, rechaza—contra Hiller von Gaertringen, *RE* III, 1017, y Pfeiffer, *l. c.*, 88,1—la equiparación de los *bokópia* con el festín de Heracles, que prefiere situar en Termidrón—localidad identificada por Hiller von Gaertringen, *Mitteilungen des Kaiserlichen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung* 17 (1892), 316-318—, invocando a Apolodoro, *Bibl.* 2, 118, y arguyendo que en el lugar de los βοκόπια [*bokópia*] no había tierras de cultivo; pero tampoco las había en el lugar de las Bufonias áticas, y no sabemos nada acerca del camino de la procesión. Blinkenberg habla de «vaches», pero la fig. 8 M, p. 905, muestra un toro. Del βουζύγης [*butsýgues*, 'búziga'] de Lindos habla Lactancio, *Inst.* 1, 21, 31; *cf. Suda s. v.*

dejar nada, entre las risas desatadas por la sarta de insultos rituales.

Lo que tenía lugar en Atenas no era ninguna farsa; pero si el airado griterío del búziga se hizo proverbial—se decía: «¿A qué gritas como un búziga?»—,[33] ese género de maldición debió de tener su sitio y su motivo en una fiesta pública. Una de las maldiciones iba dirigida contra el que mataba al buey labrador, lo que se consideraba equivalente a un asesinato.[34] La analogía lindia nos lleva a la conclusión de que el sacrificio del buey labrador no era una posibilidad que se tratara de impedir, sino un hecho consumado. No hay que imaginar que los campesinos áticos concedieran el pan de caridad a sus bueyes labradores:[35] los sacrifi-

[33] *Appendix Proverbiorum* 1, 61 (*Corpus Paroemiographorum Graecorum* 1, 388): βουζύγης· ἐπὶ τῶν πολλὰ ἀρωμένων [«Búziga: por los que maldecían mucho»]; Éupolis, fr. 97 Kock: τί κέκραγας ὥσπερ βουζύγης ἀδικούμενος [«¿Qué chillas como un búziga ofendido?»]. En los juicios celebrados ante el Paladio, jugaba un papel importante la maldición que las partes litigantes invocaban sobre sí mismas al jurar la διωμοσία [*diomosía*, juramento que prestaban los litigantes antes del juicio]: Antifonte 6, 6; Lipsius, 830-833.

[34] Eliano, *Var. hist.* 5, 14, nombra la prohibición de matar al buey labrador como costumbre ática, junto al mandamiento de enterrar a los muertos, que el escolio a Sófocles, *Antígona* 253, atribuye al búziga. En Arato, 131 s., la matanza del buey labrador es un crimen perpetrado en tiempos primitivos; los escolios remiten a las Bufonias de Atenas. Sobre el tabú del buey labrador, *cf.* Aristóxeno, fr. 29 a Wehrli (Pitágoras); Dión Crisóstomo, *Or.* 64, 3 (Chipre); Eliano, *Hist. an.* 12, 34 (frigios); Plinio, *Nat. hist.* 8, 180, y Valerio Máximo 8, 1 damn. 8 (Roma).

[35] Como Ovidio, *Met.* 15, 470, hace pedir a Pitágoras. Adeo, *Anth. Pal.* 6, 228, hace proceder así a un campesino tesalio: era algo tan raro que merecía un epigrama. Ovidio dice también que en la fiesta de Ceres no deben celebrarse sacrificios de toros (*Fast.* 4,413-416), pero en Eleusis las inscripciones atestiguan el sacrificio de toros precisamente «en los Misterios» (*IG* II/III² 1008,8; *cf.* 1006,10; 1011,8, etc.); y, sin embargo, por otro lado está la ley de Triptólemo de ζῷα μὴ σίνεσθαι [«no dañar a los

caban una vez concluida la labranza; y, sin embargo, eran colaboradores, siervos, compañeros de casa: un conflicto que no se puede suprimir, sino únicamente dirimir, haciendo seguir al sacrificio «sagrado» la expiación y la instauración de un tribunal.

«¡Éstos no son actos sagrados, sino sacrilegios! Aquí se llama sagrado a lo que, cuando sucede en otra ocasión, se castiga del modo más severo», exclama el cristiano Lactancio a la vista del rito lindio (*Inst.* 1, 21, 37), y da en el blanco. En todo sacrificio de animales la vida se reafirma en el acto de matar;[36] hecho a menudo velado por la rutina embrutecedora, pero que también se manifiesta muchas veces de modo aterrador, especialmente en algunos de los grandes sacrificios de toros. En la Acrópolis, el «asesinato» de un bovino, la Bufonia, tenía lugar al terminar el año, hacia el fin del verano. El sacerdote que había asestado el golpe mortal debía huir; seguía un juicio en el cual, en un giro hacia lo burlesco, se condenaba al cuchillo del sacrificio, que era arrojado al mar.[37] También en otros lugares había sacri-

---

animales»]: Porfirio, *De abst.* 4, 22; *cf.* el Antiguo Testamento, *Lev.* 17, 3 s.: «Cualquier varón de la casa de Israel que degollare buey o cordero o cabra [...] y no lo trajere a la puerta del tabernáculo de reunión para ofrecer ofrenda a Jehová delante del tabernáculo de Jehová será culpado de sangre el tal varón; sangre derramó». Sacrificar un animal es incurrir en culpa de sangre, algo que sólo es lícito en el espacio de lo sagrado.

[36] Es fundamental el estudio de K. Meuli, «Griechische Opferbräuche», en *Phyllobolia. Festschrift P. Von der Mühll*, 1946, 185-288; *cf.* nuestro «Greek tragedy and sacrificial ritual», *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 7 (1966), especialmente 102-113 [cast., «La tragedia griega y los ritos de sacrificio», pp. 19-84 de este volumen].

[37] Remitimos a Deubner, 158-174, Cook, III, 570-872, y Meuli, 275-277. Las tres «araduras sagradas» mencionadas por Plutarco (*Praec. coniug.* 144 a), πρῶτον ἐπὶ Σκίρῳ... δεύτερον ἐν τῇ Ῥαρίᾳ, τρίτον ὑπὸ πόλιν τὸν καλούμενον Βουζύγιον [«la primera en Esciro [...], la segunda en Raria, la tercera al pie de la Acrópolis, el llamado Buzigio»], se repartían posible-

ficios «inefables», «prohibidos» o «secretos», que generalmente se llevaban a cabo de noche. Lo sagrado es lo inaudito, la inversión de lo cotidiano, cuando se rompen los límites y se fuerza la mirada al abismo. El camino de vuelta desde el terror al orden está marcado luego por los ritos de huida, las ceremonias de purificación, la sacralización de los despojos—la cornamenta del toro, por ejemplo—y la erección de un monumento, de una estatua, a través de una lucha o un *agón*, que puede revestir la forma particular de un proceso judicial. Desde el punto de vista histórico, los sacrificios cruentos parecen prolongar las costumbres de los cazadores paleolíticos, asimiladas por las culturas agrícolas y urbanas debido a su función sociológica y psicológica: en el espacio seguro de lo sagrado, se da rienda suelta a los instintos destructivos y a los impulsos asesinos, para luego construir un nuevo orden sagrado a partir del terror y del sentimiento de culpabilidad. La experiencia de la violencia imprime en las mentes los límites del derecho.

Así, el rito de «uncir los bueyes», la procesión de Palas de los efebos y la apertura de los juicios se enlazan en el arco de tensión dramática de una fiesta: con la «aradura sagrada» concluye la labranza otoñal de los campos; el buey labrador, desuncido al atardecer, muere fulminado por un hachazo en el santuario de Zeus y Palas. Debieron de ser los efebos quienes, aquí como en otras partes, llevaban a cabo el sacrificio. El acto de violencia sangrienta atrae sobre sí la maldición; pero el rito muestra la manera de elu-

---

mente entre las Esciroforias/Bufonias, los Misterios o las Proerosias y el Memacterión, sucediéndose en el orden indicado por Plutarco entre la cosecha y el fin de la siembra. La coexistencia de Acrópolis, Eleusis y Βουζύγιος [*Butsýguios*] parece ser otro ejemplo del orden religioso «pluralista» de la *pólis*. También se mencionan búzigas «de la Acrópolis» (Elio Arístides, *Or.* 2,1,20 Dindorf) y de Eleusis (*Schol. Arist.* III,473 Dindorf).

dirla: se «arrebata» la imagen de Palas y se la conduce en procesión sobre el carro hasta el mar, que, como es sabido, «borra todos los males humanos» (Eurípides, *Ifigenia en Táuride*, 1193). La procesión vuelve la misma noche, a la luz de las antorchas: es de suponer que al mismo tiempo se encienden también los fuegos sobre los altares, con lo cual los restos de la carnicería se disuelven en incienso y aroma de sacrificios. Al clarear el día, el tribunal puede reunirse en el recinto sagrado de la diosa reinstalada. Así se habrá conquistado el tránsito de la acción violenta a la comunidad de derecho posible a pesar de todo. También la maldición del búziga queda integrada en esa transformación: sus tres maldiciones más destacadas recaen sobre quienes se niegan a darle agua a otro, a dejarle encender un fuego de la propia lumbre o a indicarle el camino del que se ha desviado.[38] Son deberes elementales para con el hombre, y especialmente para el forastero, proclamados en el mismo recinto de Zeus y Palas donde también se castiga el asesinato de extranjeros y esclavos. El rito ha marcado el camino por el cual la comunidad puede saldar la deuda de sangre; pues el juicio «ante el Paladio» incluía también el «camino determinado» al destierro que debía recorrer el culpable y las «purificaciones» en caso de que se le permitiera el retorno. Según el mito, Demofonte fue el primero en recorrer este camino con el Paladio. La fiesta repite de nuevo el acto constituyente, la conquista e instauración del Paladio; al reflejar el acontecer primigenio del mito, traza realmente las formas que rigen el orden de la vida cotidiana.

[38] Dífilo, fr. 62 Kock; Antípatro, *Stoicorum Veterum Fragmenta* III 253 = Cicerón, *De off.* 3, 54; Clemente, *Strom.* 2, 139, 1; *cf.* Ennio, *Scen.* 398-400 Vahlen, 2.ª ed.; Filón, *ap.* Eusebio, *Praep. ev.* 8, 7, 8; Toepffer, 139; Nilsson, 421,1; *supra*, n. 34.

Una *pólis* como Atenas perduró más de mil años manteniendo una cierta identidad estructural, con su organización religiosa y, en cierto sentido, gracias a ella; por lo visto, ésta llegaba a estratos más profundos que la crítica de un Jenófanes. Sólo en el período del hundimiento social, económico y militar generalizado al final de la Antigüedad desaparecieron casi al mismo tiempo las ciudades y la antigua religión. Queda en pie el problema de la agresión y la violencia. Acaso ni siquiera los futurólogos deberían dejar de prestar atención al diagnóstico del pasado, cuando se trata de distinguir entre formas posibles e imposibles de la sociedad humana.

DEMARATO, ASTRÁBACO Y HERACLES

MITOS DE REALEZA Y POLÍTICA EN LA ÉPOCA DE LAS GUERRAS MÉDICAS (HERÓDOTO 6, 67-69)

Para el historiador, las leyendas suelen ser mera hojarasca molesta que la crítica aparta resueltamente para que los hechos salgan a luz. Ante la abundancia de elementos legendarios que Heródoto, el *pater historiae*, acoge en sus «indagaciones», se muestra ciertamente indulgente con la vena novelesca del narrador y aun receptivo al encanto de sus relatos, pero siempre tratando de avanzar, por encima de Heródoto, hasta los hechos históricos mismos; el filólogo, en cambio, raras veces se ve impelido a remontarse más allá del análisis formal y de la comparación de motivos y a preguntar por el posible contenido objetivo de la narración. Aun así, las leyendas no siempre son producto de un juego arbitrario de la imaginación, desligado de toda referencia fáctica; a veces tienen un sentido sumamente preciso, una relación, no por mediata menos inequívoca, con la realidad: temores y esperanzas, deseos y desengaños, la vindicación y la censura, en suma, más de cuanto puede enunciarse directamente, se expresan, se transmiten y se interpretan en forma de leyenda.

Demarato, el rey depuesto que participó en la campaña de Jerjes contra Grecia, juega en Heródoto un papel señalado, y no precisamente por sus hechos; pero de su entorno había recibido Heródoto informaciones importantes sobre la campaña persa, y además el espartano en la corte persa era un personaje que se prestaba a un contraste de gran eficacia dramática, como intérprete de la mentalidad griega y prudente amonestador de la ofuscación asiática. Por con-

siguiente, los acontecimientos que rodean la expulsión de Demarato se despliegan prolijamente en la digresión sobre Esparta del libro VI. El orden real de los hechos resalta con toda claridad: la enemistad personal entre los dos reyes, la agudización del conflicto a la sombra del enfrentamiento con Persia que se avecina, cuando Demarato ataca por la espalda a Cleómenes mientras éste interviene contra los eginetas favorables a los persas; la intriga de Cleómenes, quien soborna al oráculo de Delfos para que confirme las dudas que circulan acerca del nacimiento real de Demarato.[1]

También el episodio del rey destituido que, expuesto a las burlas de su sucesor, resuelve exilarse es, pese a los rasgos novelescos, plenamente realista. Pero luego el relato se desliza de improviso hacia lo legendario, lo fabuloso o lo mítico: la madre de Demarato había sido tocada, en el san-

[1] *Cf.* B. Niese, *RE* IV, 2029 s.; Th. Lenschau, *Klio* 31 (1938), 412-429; D. Hereward, «The flight of Demaratos», *Rheinisches Museum* 101 (1958), 238-249; G. Zeilhofer, *Sparta, Delphoi und die Amphiktyonen im 5. Jh. v.Chr.*, tesis doctoral, Erlangen, 1959, 17 ss.; A. R. Burn, *Persia and the Greeks*, 1962, 232 ss., 268. Por lo general, la huida de Demarato suele fecharse en el año 491: así R. W. Macan, *Herodotus, the fourth, fifth and sixth books* II, 1895, 87; J. Beloch, *Griechische Geschichte* I, 2, 2.ª ed., 1913, 182; Hereward aboga por el año 490, apartándose de Heródoto. H. W. Clarke, *Classical Quarterly* 39 (1945), 106-112, conjetura que la destitución siguió el rito descrito por Plutarco, *Agis* 11; en contra, W. den Boer, *Laconian Studies*, 1954, 211, y Zeilhofer, 17 n. 33, contra quienes se pronuncia a su vez F. Kiechle, *Lakonien und Sparta*, 1963, 241 s. Sobre la fuente utilizada por Heródoto, la «Demarat-Quelle», siguiendo a H. Matzat, *Hermes* 6 (1872), 478 ss., P. Trautwein, *Hermes* 25 (1890), 527 ss.; D. Mülder, *Klio* 13 (1913), 39 ss.; F. Jacoby, *RE* Suppl. II, 404, 412 s., 442 s., 476; *cf.* también C. Hignett, *Xerxes' invasion of Greece*, 1963, 31 n. 3. Sobre las escenas relativas a Demarato en Heródoto (7, 3; 101 ss.; 209; 235), H. Bischoff, *Der Warner bei Herodot*, tesis doctoral, Marburgo, 1932; R. Lattimore, «The wise adviser in Herodotus», *Classical Philology* 34 (1939), 24-35.

tuario de Helena de Terapne, por una aparición divina y, siendo la niña más fea de Esparta, se había transformado prodigiosamente en la más hermosa.[2] A esa misma madre se dirige entonces Demarato, mortalmente ofendido y resuelto a romper con Esparta. Sacrifica un buey a Zeus y pregunta a la madre del modo más solemne, haciéndola tocar las entrañas de la víctima,[3] «por todos los dioses y por Zeus Herceo», quién era en verdad su padre. El rey Aristón, de la casa de los Euripóntidas, no había tenido descendencia en ninguno de sus dos matrimonios, y su tercera esposa había dado a luz a Demarato en un plazo inconvenientemente breve después de la boda. Ahora, por fin, la madre revela al hijo «toda la verdad» (πᾶν τὠληθές, τὰ ἀληθέστατα πάντα), que por lo visto no le había confiado nunca antes: «Cuando Aristón me condujo a su casa, en la tercera noche después de la primera, se me acercó una aparición que tenía el mismo aspecto que Aristón; yació conmigo y me ciñó las coronas que llevaba; luego desapareció, pero al punto llegó Aristón. Al verme llevando coronas, me preguntó quién me las había dado. Le dije que él mismo, pero él lo negaba. Le juré una y otra vez, y le dije que se portaba villanamente al negarlo: que muy poco antes había venido, se había acostado conmigo y luego me había dado las coronas. Viéndome presta a jurar, Aristón se dio cuenta de que allí había algo divino. Y, en efecto, resultó que las coronas provenían del templo del héroe que está junto a la puerta del patio, y que llaman el santuario de Astrábaco; y asimismo proclamaron los videntes que había sido ese héroe. He aquí, hijo mío, todo lo que quieres saber: o bien te engendró aquel héroe,

[2] Heródoto 6, 61.

[3] Sobre este rito, *cf.* P. Stengel, *Griechische Kultusaltertümer*, 3.ª ed., 1920, 136 s.

y tu padre es el héroe Astrábaco, o bien Aristón; pues aquella misma noche te concebí».[4]

En medio de los antagonismos de la política interior espartana nítidamente trazados, ese relato difunde una doble luz propia de un cuento de hadas, pero sólo por unos instantes. La leyenda no encuentra continuación en Heródoto, aunque no se haya contado más que el principio, que deja abierto todo lo demás. Evidentemente, se ha reconocido desde siempre el parecido con el mito de Anfitrión. Pero con sólo constatar la influencia, el préstamo o la imitación de un motivo poco se consigue; hace falta preguntar por qué se imitaba en este caso, qué función puede y debe cumplir el motivo. Ahora bien, la historia del doble de Anfitrión no fue originalmente la chanza de la comedia que luego pasaría a la literatura mundial. En el centro del templo de Deir el-Bahri, unos relieves monumentales muestran a Amón, conducido por Thoth, visitando a la reina para que nazca Hatshepsut, la futura monarca. La inscripción jeroglífica explica: «Llegó el magnífico dios Amón, señor de los tronos de las tierras, habiendo tomado la figura del esposo de ella. La hallaron reposando en medio de la belleza de su palacio...».[5] La ascendencia divina es la legitimación

[4] Heródoto 6, 69. Los códices ABCP tienen Ἀστρόβακος [*Astróbakos*], frente a Ἀστράβακος [*Astrábakos*] DRSV, Clemente, *Protr.* 2, 40, 2 (derivado, en última instancia, de Heródoto) y Pausanias 3, 16, 6, 9.

[5] Los relieves de Deir el-Bahri se encuentran en E. Naville, *The Temple of Deir El Bahari* II, Londres, 1894, lám. XLVII, *cf.* p. 14; la traducción alemana del texto jeroglífico en S. Schott, *Altägyptische Liebeslieder*, Zúrich, 1950, 89 s.; *cf.* la traducción inglesa en J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt* II, Chicago, 1906, n.° 196; H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, 1948, 45. Los relieves de Luxor en A. Gayet, *Le temple de Louxor*, París, 1894, lám. LXIII, *cf.* pp. 98 ss.; sobre el texto, Breasted, n.° 841. Compárese el discurso de Ptah a Ramsés II en el templo de Abu Simbel (Breasted, *Records* III, n.° 400): «*I assumed my form as the Ram,*

suprema del reinado de Hatshepsut, que erigió ese templo a su propia gloria. Casi el mismo texto, con casi las mismas imágenes, hizo cincelar Amenofis III, para su propia gloria, en la piedra del templo de Luxor por él construido.

Qué cauces unen el mito griego de Heracles con la teología de los reyes egipcios es cuestión que difícilmente podrá dilucidarse en detalle; pero no cabe duda de que existe una relación, y acaso sea más que una homonimia curiosa el que precisamente los faraones residentes en Tebas se hicieran glorificar de ese modo y que Heracles hubiera nacido en Tebas.[6] Pero en el complejo entramado de mo-

---

lord of Mendes, and begat thee in thy august mother»; el mismo texto en el templo de Ramsés III de Medimet Habu (Breasted, *l. c.*), así como el «cuento del Papiro Westcar» (ed. A. Erman, Berlín, 1890; Erman, *Die Literatur der Ägypter*, 1923, 72 s.; Schott, 183), en el que Rê engendra con la esposa del sumo sacerdote de Heliópolis a los primeros reyes de la quinta dinastía; *cf.* también F. Daumas, *Les mammisis des temples égyptiens*, 1958. Todo el material icónico y de textos se encuentra ahora reunido en H. Brunner, *Die Geburt des Gottkönigs*, Wiesbaden, 1964, aunque, al caracterizar el mito de Anfitrión como producto de una «cultura mestiza helenístico[*sic*]-egipcia con su risa impura» (214), muestra cuán alejado está a su vez el egiptólogo de la tradición griega.

[6] Esas relaciones parecen haberse discutido sorprendentemente poco entre los helenistas, a pesar de que Gayet, 99, había constatado ya la identidad de las representaciones egipcias con el mito de Anfitrión. Ciertamente, A. Wiedemann, *Herodots 2. Buch*, 1890, 268, había señalado la relación con Luxor, y lo siguieron, por ejemplo, R. Reitzenstein, *Poimandres*, 1904, 309 s., y *Hellenistische Wundererzählungen*, 1906, 139, y R. Merkelbach, *Die Quellen des griechischen Alexanderromans*, 1954, 58 n.; pero ni en las exposiciones pormenorizadas del mito de Heracles por O. Gruppe (*RE* Suppl. III, 1918, 1015 s.) y C. Robert (*Griechische Heldensage*, 4.ª ed., 1921, 612), ni en los posteriores diccionarios mitológicos de H. Hunger (1953) y H. J. Rose (traducción alemana, 1955), aparece mención alguna de Egipto. El mito de Heracles se distingue en tres detalles significativos de los habituales mitos griegos acerca de la paternidad divina: 1) la transformación en la figura del esposo, con lo cual el suceso inaudito se integra en el mundo cotidiano del ma-

tivo narrativo, tradición icónica y ritos de realeza, las posibilidades de contactos recíprocos son tantas que las meras conjeturas no nos llevan muy lejos. Lo evidente es que el mito del nacimiento de Heracles tiene el mismo sentido que las inscripciones de los templos egipcios: la legitimación de la realeza por el origen divino. Heracles es el antepasado de varias estirpes de reyes; y precisamente los reyes de Lacedemonia eran conscientes de ser Heráclidas. En Esparta se honraba, en efecto, la memoria del nacimiento divino de Heracles: Caronte de Lámpsaco atestigua, en el siglo v, que en Esparta se guardaba y se exhibía la copa que

---

trimonio; este motivo se encuentra también, dejando de lado a Demarato y Teógenes, en el relato de Zeus, Fénix y Casiopea, en Clemente de Roma, *Hom.* 5, 13, 6; *cf.* Sátiro, *Pap. Ox.* 2465; escolio a Papinio Estacio, *Theb.* 1,463; a veces se dice que el dios y el esposo mortal cohabitaron con la mujer en una misma noche: así Posidón-Egeo-Etra, Apolodoro 3, 15, 7, 1; Higino, *Fab.* 37; Zeus-Tindáreo-Leda, Apolodoro 3, 10, 7, 1; 2) el acompañamiento de Hermes-Thoth, mientras que habitualmente los dioses, incluido Zeus, recorren solos los caminos de la poligamia; y 3) el amamantamiento de Heracles por Hera, del todo insólito en el contexto griego (*cf.* M. Renard, «Hercule allaité par Junon», en *Hommages J. Bayet*, 1964, 611-618; Preller y Robert, 427); en los relieves egipcios se representa y se explica cómo el hijo recién nacido del rey es amamantado por las diosas. A eso se añade que la ciudad egipcia de Tebas es conocida ya por Homero (*Il.* 9,381 s.; *Od.* 4,126); H. L. Lorimer, *Homer and the Monuments*, 1950, 95 ss., se inclina por ver en esos mismos pasajes una de las referencias más claras a los tiempos de Amenofis III aproximadamente, mientras que Gruppe (*l. c.*, 936) observa, respecto a la Tebas griega, que Heracles es allí «un forastero». Se supone que debe de tratarse de unas reminiscencias pre-dóricas, micénicas, conservadas por la monarquía espartana (Kiechle, *l. c.*, 160 s.). Siguen en pie algunas dificultades, entre otras cosas, porque no está claro por qué los griegos llamaban a aquella ciudad egipcia «Tebas», en lugar de las denominaciones egipcias, enteramente distintas (*cf.* A. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, 1952, 792 s.). La versión de la leyenda real que se asemeja al mito de Anfitrión no está documentada antes de Hatshepsut (Frankfort, *l. c.*, 44 s.).

Zeus había regalado a Alcmena, y a fechas más tempranas todavía nos lleva el relieve de una estela arcaica, si es que realmente representa a Zeus y Alcmena.[7] De otro linaje de Heráclidas descendía el rey que se erigió en sucesor de los faraones y luego exigió también al mundo griego honores divinos; y también en torno a Alejandro debió de formarse inmediatamente una leyenda de nacimiento, cuyos pormenores, sin embargo, no imitan el mito de Heracles, sino que se integran en el culto de Dioniso de la reina madre Olimpias.[8] Entre Heracles y Alejandro Magno se sitúa, en virtud de la leyenda, Demarato.

Justamente en el siglo v, el mito de Heracles adquirió virulencia, por así decir, también en otro ámbito distinto aunque emparentado: el atleta más exitoso de su tiempo fue Teógenes de Taso, hijo de Timóstenes, vencedor olímpico en 480 y 476 a. C.; en años posteriores parece haber

[7] Caronte, *FGrHist* 262 F 2. En la estela espartana (según G. Lippold, *Griechische Plastik*, 1950, 31 n. 9, anterior a 600 a. C.) creyó reconocer G. Loeschke, *Über die Reliefs der altspartanischen Basis* (Programm Dorpat, 1879) el encuentro de Zeus y Alcmena, remitiendo al arca de Cípselo (Pausanias 5, 18, 3), lo que aprueba Bethe, *RE* II, 1792; en Menelao y Helena pensaba Möbius, *RE* IIIA, 2311, en Zeus y Hera, con dudas, Lippold. La figura masculina está entregando a la femenina una corona, no un δέπας [*dépas*, 'copa'], con lo cual la interpretación sigue siendo incierta. Sobre la leyenda, *cf.* Ferecides, *FGrHist* 3 F 13, y Jacoby, *ad loc.*; Homero, *Od.* 11,266 ss., no la menciona, pero alude a ella [Hesíodo], *Scut.* 30 = Hesíodo, fr. 195 M.-W.

[8] Sobre la leyenda del nacimiento de Alejandro, remitimos a Plutarco, *Alejandro* 2; W. W. Tarn, *Alexander the Great* II, 1950, 347 ss.; Merkelbach, *l. c.*, 57 s. Descendencia de la casa real macedonia de los Heráclidas: Heródoto 8, 137; las monedas macedonias con la efigie de Heracles se acuñaban ya en el siglo v. Los misterios de Andania pasaban por ser «legado de Aristómenes» (Pausanias 4, 26, 8), por lo que también el engendramiento de Aristómenes se relacionaba con esos misterios (Pausanias 4, 14, 7). *Cf.* también O. Weinreich, *Der Trug des Nektanebos*, 1911.

desempeñado un papel principal también en la política de su ciudad. Alrededor de 450 se renovó el culto de Heracles Tasio, y cerca de 430 se erigió una estatua de Teógenes en el ágora. Teógenes intentó rivalizar con Heracles y Aquiles; a lo que corresponde la leyenda, tal vez acogida incluso en la inscripción oficial de la plaza pública, de que no fue Timóstenes, sino Heracles mismo quien, tomando el aspecto de su sacerdote Timóstenes, había engendrado con la esposa de éste a Teógenes, nombre repentinamente parlante.[9] El culto de Teógenes se mantuvo durante varios siglos. Un resplandor divino rodea al vencedor de la competición: para los contemporáneos eso fue algo más que una metáfora pindárica. También del competidor más destacado de Teógenes, Eutimo de Locros, se decía que era hijo del río Cecino y que no había fallecido de muerte natural; en Locros se ha descubierto una ofrenda votiva que lleva su nombre y la imagen del dios-río.[10] Parece que aquí sobreviven

[9] *Cf.* Pausanias 6, 11; sobre la cronología, 6, 6, 5 s.; Dión Crisóstomo, *Or.* 31, 95 ss.; *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, 3.ª ed., 36. Una discusión exhaustiva, fundada en nuevos descubrimientos arqueológicos, ofrece J. Pouilloux, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos* 1, 1954, 62-105. La tradición literaria presenta la forma Teágenes, las inscripciones ΘΕΟΓΕΝΗΣ ['Teógenes'] y ΘΕΥΓΕΝΗΣ ['Téugenes']. La leyenda del nacimiento se encuentra en Pausanias 6, 11, 2; sobre la inscripción de Taso, posiblemente relacionada con dicha leyenda, véase Pouilloux, 82 s.; el que la leyenda presuponga un rito de *hieròs gámos* [«nupcias sagradas»] en el culto tasio de Heracles es dudoso: en contra, véase M. Launey, *Revue Archéologique* 18 (1941), 22 ss.; A. D. Nock, *American Journal of Archaeology* 52 (1948), 301; Pouilloux, 66. Sobre la imitación de Heracles por Teógenes, Pouilloux, 200: Heracles había vencido en Olimpia al mismo tiempo en la πάλη [*pále*, 'lucha de atletas'] y el παγκράτιον [*pankrátion*, 'pancracio'] (Pausanias 5, 8, 4), Teógenes quiso vencer simultáneamente en la πυγμή [*pygmé*, 'pugilato'] y en el παγκράτιον [*pankrátion*] (Pausanias 6, 6, 5); imitación de Aquiles: Pausanias 6, 11, 5.

[10] Sobre Eutimo, Calímaco, frs. 98-99 Pfeiffer; Pausanias 6, 6, 4-11;

unas relaciones muy antiguas y primitivas entre la victoria en el *agón* y la realeza: así, el vencedor olímpico Cilón llevó a cabo su intentona de golpe de Estado durante los Juegos Olímpicos; Milón de Crotona encabezaba, disfrazado de Heracles, el ejército de los crotoniatas, y su casa se convirtió en centro de reunión de la cofradía pitagórica que dominaba la ciudad; los tiranos sicilianos que se hacían llamar reyes rivalizaban por el triunfo en los *agones* panhelénicos, y precisamente Demarato fue el «único de todos los reyes que hubo en Esparta» que obtuvo una victoria olímpica con la cuadriga (Heródoto 6, 70).[11]

En el caso de Demarato, sorprende que, dentro del marco prefijado del mito de nacimiento, no entre en acción algún dios universalmente conocido y reconocido; se menciona un nombre que permanece en pie como un enigma, aunque se repita solemnemente: Ἀστράβακος ὁ ἥρως [*Astrábakos ho héros*, «el héroe Astrábaco»]. Descifrar este enigma tal vez sea inaccesible a nuestros limitados conocimientos; pero podemos delimitar los puntos de partida de una posible solución.

Lo cierto es, para empezar, que el nombre imprime al relato un decidido colorido local lacónico. La leyenda, en esta forma, había sido creada en Esparta o para Esparta, pues sólo allí era posible entenderla cabalmente. Además, Astrábaco significa el vínculo con los hechos del culto: el

---

Hiller von Gaertringen, *RE* VI, 1514; la ofrenda votiva de Locros (de época helenística) en *Notizie degli scavi di antichità*, 1946, 144, fig. 10; *cf.* 146 s.

[11] Cilón como vencedor olímpico: Tucídides 1, 126. Milón disfrazado de Heracles: Diodoro 12, 9, 6; reunión de los pitagóricos ἐν τῇ Μίλωνος οἰκίᾳ [«en la casa de Milón»]: Aristóxeno, fr. 18 Wehrli. De la relación entre *agón* y realeza trató ya F. M. Cornford, en J. Harrison, *Themis*, 1912, 212 ss., de modo parcialmente temerario, pero acertado en lo esencial.

santuario del héroe existió,[12] y se le ofrendaban—es de suponer que regularmente—coronas. A veces los héroes debieron de gozar de mayor vitalidad en el culto que los grandes dioses lejanos de Homero y Hesíodo.[13]

Como indicio adicional para la interpretación se ofrece la indicación de que el santuario del héroe no estaba muy lejos de la residencia del rey; pero ¿acaso la leyenda, una vez introducida en el ámbito divino, había echado mano sin más del primer héroe que encontrase en el camino? Si además se llama a Astrábaco «*daímon* protector de Aristón y probablemente de toda la casa real»,[14] lo contradice la genealogía, que justamente asigna a Astrábaco a la otra casa real, la de los Agíades (Pausanias 3, 16, 9). Queda, pues, el fragmento de la leyenda de culto trasmitido por Pausanias, que vincula a Astrábaco con uno de los cultos más importantes y más célebres de Esparta, el culto de Ortia; por lo demás, el santuario del héroe debió de estar cerca del santuario ἐν Λίμναις [*en Límnais*, «de Limnas»] (Paus. 3, 16, 6).

El culto de Ortia encierra, sin embargo, una plétora de ulteriores enigmas sin resolver. Las descripciones antiguas se centran en el sangriento espectáculo de las flagelaciones de niños, pero apenas aportan detalles del culto que ayuden a entender ese rito. Las excavaciones han hecho más patentes todavía los límites de nuestros conocimien-

[12] Pausanias 3, 16, 6; S. Wide, *Lakonische Kulte*, 1893, 279 s.

[13] «Llama la atención el escaso relieve de Heracles en los cultos y las leyendas locales laconias», observa Wide, 302. Los locrios no atribuyeron la paternidad de «su» Eutimo a ninguno de los dioses olímpicos, sino al dios-río local.

[14] Wide, 280, siguiendo a E. Rohde, *Psyche*, 2.ª ed., 1898, 196 s. [cast., *Psique. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, trad. de S. Fernández Ramírez, Barcelona, Labor, 1973, 203 s.]: Astrábaco como ἥρως ἐπὶ προθύρῳ [«héroe encima de la puerta (de entrada)», es decir, protector de la casa].

tos.[15] En todo caso, el culto no consistía únicamente en la διαμαστίγωσις [*diamastígosis*, 'flagelación'], pero el orden en que se integraban los detalles—competiciones de varias clases, hoces como premios, máscaras grotescas, danzas de vírgenes—sigue siendo oscuro. Al menos para la διαμαστίγωσις [*diamastígosis*], nos enseña una noticia de Hesiquio[16] que iba precedida de un período preparatorio, un período de retiro y σωμασκία [*somaskía*, 'ejercicio corporal'] fuera

[15] Sobre el culto de Ortia es fundamental M. P. Nilsson, *Griechische Feste*, 1906, 190 ss.; el informe de las excavaciones: R. M. Dawkins, *The Sanctuary of Artemis Orthia*, 1929, especialmente 399-407, H. J. Rose sobre el culto; *cf.* también Ziehen, *RE* IIIA, 1465-1471; K. M. T. Chrimes, *Ancient Sparta*, 1949, 248-271; E. Kirsten y W. Kraiker, *Griechenlandkunde*, 4.ª ed., 1962, 406 ss.; sobre la cronología, J. Boardman, *Annual of the British School at Athens* 58 (1963), 1-7. Para la discusión en torno al *Parteneo* de Alcmán remitimos a D. L. Page, *Alcman, The Partheneion*, 1951, 71 ss.; sobre las danzas de niñas y los raptos de doncellas, Plutarco, *Teseo* 31. Cuestión del todo incierta es a cuál de las clases de edad espartanas (sobre las cuales véase H. I. Marrou, *Revue des Études Anciennes* 48 [1946], 216-230) pertenecía la διαμαστίγωσις [*diamastígosis*]: παῖδες [*páides*, 'muchachos'] Plutarco, *Inst. Lac.* 239c; Nicolao, *FGrHist* 90 F 103 Z 11; *pueri* Cicerón, *Tusc.* 2, 34; *impuberes pueri* escolio a Papinio Estacio, *Theb.* 8,437, por lo demás generalmente ἔφηβοι [*éfeboi*, 'jóvenes', 'adolescentes']. Hallazgos de un santuario de Ártemis Ortia de Mesenia, de época helenística tardía: Ἔργον 1962, 122 ss., con inscripciones votivas de la sacerdotisa, que «sostiene la imagen de la diosa» (βρέτας κρατοῦσα [*brétas kratûsa*]), como la sacerdotisa espartana sostiene la imagen cubierta (Pausanias 3, 16, 11; escolio a Platón, *Leyes* 633b); los Dioscuros raptan a las Leucípides de Mesenia, según el vaso de Midias (*Wiener Vorlegeblätter* IV, 1; *ARV*² 1313) ante la estatua de una diosa que lleva en brazos un objeto envuelto.

[16] Hesiquio, φούαξιρ (φουαέξιερ cod.)· ἡ ἐπὶ τῆς χώρας σωμασκία τῶν μελλόντων μαστιγοῦσθαι. φουάδδει· σωμασκεῖ. φοῦαι· ἀλώπεκες [«*Fúaxir* (*fuaéxier* en el manuscrito): el ejercicio corporal establecido para los que van a ser flagelados. *Fuáddei*: 'se ejercita'. *Fûai*: zorros»]. *Cf.* Justino 3, 3, 6 s.: *pueros puberes... in agrum deduci... neque prius in urbem redire quam viri facti essent* [«llevan al campo [...] a chicos adolescentes [...] y no vuelven a la ciudad hasta que se hayan hecho hombres»].

de la ciudad, llamado φούαξιρ [*fúaxir*], el «tiempo del Zorro» (¿?); en la leyenda del culto encontramos, junto a Astrábaco, a su hermano Alopeco, el «Zorro». La flagelación misma debió de ser originalmente algo así como un juego de ladrones: los muchachos roban queso del altar de Ortia, que otros defienden blandiendo látigos.[17] Más tarde se habla de una procesión alrededor del altar o de la inmovilización ante el mismo.[18] La leyenda de Astrábaco remite a la costumbre más antigua y menos reglamentada: «Astrábaco y Alopeco [...] descubrieron la imagen (tauria) de Ártemis y enloquecieron en el acto. Los espartanos de Limnas, Mesoa, Pitana y Cinosura llegaron a las manos durante el sacrificio ofrecido a Ártemis, hasta matarse unos a

[17] Jenofonte, *Rep. Lac.* 2, 9 (pasaje que no se había tomado en serio antes de Nilsson, *l. c.*, y objeto de atétesis todavía en la edición de Marchant, Oxford, 1920); alusión en Platón, *Leyes* 633b; la leyenda etiológica correspondiente en Plutarco, *Arístides* 17. La relación con el «queso de leona» de Alcmán, fr. 56 Page, es oscura: en este fragmento, la fiesta no tiene lugar ἐν Λίμναις [«en Limnas»], sino «en las cumbres de las montañas». Los hurtos rituales y los bailes de palizas eran más frecuentes de lo que imaginamos; *cf.* L. Lawler, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 75 (1944), 26, citando a Pólux 4, 105, y otros. Se podría traer a colación también el robo de la carne de sacrificio por los *hirpi Sorani* (Servio, *Aen.* 11, 785), así como el rito de Delos mencionado por Calímaco, *Hymn.* 4,316 ss. (Lawler, *l. c.*).

[18] οἱ δὲ παῖδες νομίμως περί τινα βωμὸν περιιόντες μαστιγοῦνται [«Y los chicos son azotados según la costumbre mientras van dando vueltas alrededor de cierto altar»], Nicolao, *FGrHist* 90 F 103 Z 11; *ut iuvenis aras ascenderet, superimponeret manus et tamdiu loris caederetur ab alio iuvene, quamdiu sanguis de vibicibus in aram maneret* [«Donde un joven subía al altar, ponía las manos encima y era azotado con el látigo por otro joven, hasta que la sangre de sus heridas corría sobre el altar»], escolio a Horacio, *Carm.* 1, 7,10; *aris superpositi* [«puestos sobre el altar»], Servio, *Aen.* 2,116; κινεῖν... τὰς χεῖρας οὐκ ἐτόλμα, ἔχων ταύτας ἐπὶ τῆς κεφαλῆς [«a mover [...] las manos no se atrevía, teniéndolas encima de la cabeza»], escolio a Platón, *Leyes* 633b.

otros».[19] La desgracia finaliza cuando un oráculo ordena rociar el altar con sangre humana, lo que desde entonces viene haciéndose todos los años. La locura de los descubridores y la absurda y sangrienta pelea de las cuatro aldeas ha de entenderse probablemente como un reflejo del mismo rito de la διαμαστίγωσις [*diamastígosis*]: la excitación extrema, y aun la demencia asesina al servicio de una diosa bárbara. Pausanias guarda silencio acerca del destino de los descubridores; podríamos conjeturar que Astrábaco mismo perdió la vida: de ahí su santuario cerca del recinto de Ortia, donde se exhibían también las tumbas de otras víctimas.[20] Astrábaco sería, en este caso, el descubridor de la diosa y al mismo tiempo su primera víctima, y precisamente en calidad de víctima habría sido elevado a la vida superior de los héroes.

[19] Pausanias 3, 16, 9. Es notable que se mencionen las cuatro aldeas originarias, con exclusión de Amiclas. De la mención de las aldeas tal vez pueda inferirse que en el «juego de ladrones» los portadores de látigos y los atacantes pertenecían a distintas aldeas: no es lícito derramar la sangre del «prójimo». La obligación de derramar sangre sobre el altar es subrayada regularmente por las fuentes; *cf.* también Filóstrato, *Vita Ap.* 6, 10. La genealogía que da Pausanias convierte a Astrábaco, en la quinta generación después de Agis, en contemporáneo de Licurgo (ἕκτος ἀπὸ Προκλέους [«el sexto después de Procles»], Éforo, *FGrHist* 70 F 149 § 18), a quien se le atribuye la introducción del rito. El nombre del padre de Astrábaco y Alopeco, Ἴρβος [*Irbos*, Irbo], ha sido relacionado por F. Altheim, *Griechische Götter im alten Rom*, 1930, 124, con el río laconio Virbio (Vibio Secuestre, *Geogr.* P. 152,6) y con el Virbio del culto de Diana de Aricia.

[20] Luciano, *Anacarsis* 38; *cf.* Plutarco, *Licurgo* 18; Cicerón, *Tusc.* 2, 34; la ceremonia había bajado al nivel de los juegos de gladiadores —todavía en el siglo III d. C. se construyó un teatro para los espectadores—, pero la justificación del rito es siempre su carácter «sagrado», *cf.* Filóstrato, *l. c.*; la afirmación de que el rito había sido en otros tiempos «relativamente inocuo» (Ziehen, *RE* IIIA, 1468) es, sin embargo, injustificada (*cf.* n. 24).

La asociación de Astrábaco y Ártemis halla confirmación también desde otra perspectiva: en Carias no sólo bailaban para Ártemis los célebres coros de niñas, las «cariátides»; según las leyendas etiológicas, las niñas danzantes debieron de huir repentinamente, mientras unos hombres, los βουκόλοι [*bukóloi*, 'boyeros'], irrumpían en el santuario y entonaban su canción. Esos cantos «bucólicos» se llamaban ἀστραβικά [*astrabiká*].[21] Tenemos, pues, unos coros de vírgenes y una invasión de varones, como en el culto de Ortia, así como las historias del rapto de novias que se asocian al culto de Cariátide como al de Ortia,[22] y de nuevo un nombre parecido, que no deja de ser un nombre parlante: ἀστράβη [*astrábe*] es la cómoda silla de montar que se usaba para los mulos, preferida sobre todo por las mujeres.[23]

[21] Las diferentes versiones de la leyenda sobre el origen de la poesía bucólica han sido reunidas por C. Wendel en la edición de los escolios a Teócrito, 1912, 2 ss. El nombre *astrabicon* sólo aparece en Probo, III, 2, p. 324,20 Thilo-Hagen = p. 14,11 Wendel, pero Nilsson, *Griechische Feste*, 199, lo considera, con razón, de tradición antigua. De la huida de las niñas habla también el escolio a Papinio Estacio, *Theb.* 4,225; *cf.*, además de Nilsson, 196 ss., también Von Geisau, *RE* X, 2245 s.

[22] Sobre el rapto de niñas en Carias, Pausanias 4, 16, 9; también es curioso que justamente de los Dioscuros, notorios raptores de niñas, se dice que enseñaron el *karyatízein*: Luciano, *De salt.* 10; *cf.* n. 15.

[23] Mau, *RE* II, 1792 s.; la acepción de «carro» (Probo, *l. c.*; *cf.* Herodiano, *Gramm. Gr.* III 1, 308; Tzetzes, *Chil.* 9, 854 s.) es secundaria y poco frecuente. Desde el punto de vista formal, Ἀστράβακος [*Astrábakos*] pertenece a *ἀστράβαξ [*astrábax*] como Ἀλώπεκος [*Alópekos*, Alópeco] a ἀλώπηξ [*alópex*, 'zorro'], y *ἀστράβαξ [*astrábax*] se puede entender como ampliación en κ (Schwyzer, *Griechische Grammatik* I, 497) de ἀστράβη [*astrábe*, 'silla de mulos']: «el tipo con la silla de mulos»; la relación de Astrábaco con la ἀστράβη [*astrábe*] está confirmada por la historia del ὀνοφορβός [*onoforbós*, 'guarda de burros'] (*cf.* n. 36). Wide, *l. c.*, 280, constata un parecido del personaje «montado en un mulo» con Dioniso; pero falta preguntar por qué se representa a Dioniso—y, sobre todo, a Hefesto—cabalgando mulos.

Con todo, lo que tenga que ver el «mulero» con Ártemis y, en general, qué relación guarda el corrillo de tiernas niñas con aquella atmósfera de locura, sangre y muerte, sigue siendo un arriesgado juego de conjeturas.

Así, puede parecer como si nos resultara cada vez más enigmático por qué la leyenda de Demarato recurría justamente a Astrábaco. Pero acaso se vislumbre una solución si logramos integrar la διαμαστίγωσις [*diamastígosis*] en un marco más general. Para ello son decisivas dos observaciones: por un lado, el enfrentamiento hostil entre varios grupos de niños o de adolescentes varones, que remite al ámbito de las agrupaciones de niños y de las cofradías varoniles; por otro, el hecho de que todo espartano, en el tránsito de la niñez a la edad adulta, debía sufrir aquel tormento: se trata, pues, de una iniciación, equivalente a las consagraciones de la pubertad ampliamente difundidas y bien documentadas.[24] El hecho de que a este rito precediera el

[24] El rito ha sido situado en este contexto por J. G. Frazer, *Pausanias* III, 1898, 341 ss.; *cf.* H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, 1939, 511 s., 514-523. Nilsson, *Griechische Feste*, 192, cita con aprobación a Frazer, aunque considera necesario preguntar además por una finalidad determinada de la flagelación, que encuentra, con A. Thomsen, *Archiv für Religionswissenschaft* 9 (1906), 397 ss., en la noción del «golpe con la vara de la vida»; de modo parecido F. Schwenn, *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern*, 1915, 53 ss.: la comunión con la divinidad; lo cual hace necesaria la hipótesis de que para los golpes se empleaban originalmente ramos de λύγος [*lýgos*, 'mimbre'] y sólo secundariamente los látigos mencionados en todas las fuentes. Hoy en día se tiende más bien a admitir que semejantes ritos no emanan de «nociones» conscientes ni persiguen, por lo tanto, ninguna «finalidad» claramente representada (las explicaciones mágicas no son menos etiológicas que las históricas), sino que son erupciones de estratos más profundos del alma; a pesar de lo cual el rito tiene un sentido psicológico y cumple una función social. Un intento de interpretar los ritos de iniciación a partir del conflicto entre padre e hijo ofrece M. Zeller, *Die Knabenweihen*, tesis doctoral, Ber-

aislamiento del período «del zorro» corresponde exactamente al esquema de los *rites de passage*; y si el ciclo ritual finalizaba con una solemne procesión con vestiduras largas, llamada Λυδῶν πομπή [*lydôn pompé*, «procesión de los lidios»],[25] ese cambio de vestimenta se halla asimismo íntimamente asociado a los ritos de paso. La comunidad se funda en el sobresalto de lo extraño y aun de lo atroz. Sobre los novatos que entran a formar parte de la sociedad de los adultos se abate una oleada de agresividad; y justamente al descargarse ésta se constituye el orden nuevo. No hace falta insistir aquí en los aspectos tenebrosos de la vida social humana que se expresan en la consagrada crueldad de tales ritos. La finalidad es la nueva vida que resiste a los instintos destructivos. Precisamente a través de la διαμαστίγωσις [*diamastígosis*] asciende una nueva generación para ocupar, con iguales derechos, su sitio en la sociedad de los varones. Sólo podía ser espartano quien había ofrendado su sangre a Ortia. En este sentido, el rito de iniciación es el origen a partir del cual se renueva la comunidad. Astrábaco y, a través de él, Demarato se hallaban asociados a aquel

na, 1923; *cf.* A. E. Jensen, *Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern*, 1933, 167 ss.; aunque en Esparta se trata, por cierto, de jóvenes que se enfrentan a otros jóvenes (*ab alio iuvene* [«por otro joven»], n. 18; *cf.* notas 17 y 19). En todo caso, no es aberrante que los griegos conciban la διαμαστίγωσις [*diamastígosis*] unánimemente como sustitutiva de un sacrificio humano, sólo que eso no ha de entenderse en sentido histórico sino psicológico. Para Nilsson, la cruenta seriedad del rito tiene que ser una degeneración: el rito ha «perdido su significado religioso» (193), a pesar de que su carácter «sagrado» es su única justificación verdadera. También en las iniciaciones primitivas se dan casos de muerte (*cf.* n. 20). Sobre las iniciaciones en general, remitimos, en fin, a A. van Gennep, *Les rites de passage*, 1909, y a M. Eliade, *Das Mysterium der Wiedergeburt*, 1961.

[25] Plutarco, *Arístides* 17; H. Diels, *Hermes* 31 (1896), 361 s.

origen de un modo singular. Alföldi ha señalado la íntima relación entre los ritos de las cofradías varoniles y la realeza, entre la iniciación y la consagración de los reyes.[26] Se trata del *rite de passage*, de franquear el límite de una existencia nueva y superior. Aunque los pormenores esotéricos permanezcan ocultos para nosotros, podemos entrever aproximadamente qué significaba Astrábaco padre de Demarato. Cuando los Heráclidas conquistaron el dominio del Peloponeso, les señaló el camino un hombre montado en un mulo (Pausanias 5, 3, 5), Óxilo, el inventor de la ἀστράβη [*astrábe*] (escolio a Píndaro, *Pyth.* 5,10b).

En todo caso, la leyenda expresa que uno de los κρείττονες [*kréittones*, 'superiores'] entró en acción para que naciera un niño, por lo cual este niño estaba destinado a una

[26] A. Alföldi, «Königsweihe und Männerbund bei den Achämeniden», *Schweizer Archiv für Volkskunde* 47 (1951), 11 ss.; *cf.* G. Binder, *Die Aussetzung des Königskindes*, Meisenheim, 1964, esp. 29 ss. Hay además un detalle curioso: en el culto de Ortia jugaba un papel importante el árbol de λύγος [*lýgos*, 'mimbrera'] (Pausanias 3, 16, 11); la imagen divina de la Λυγοδέσμα [*Lygodésma*, lit. «la de las ataduras de mimbre»] fue descubierta en un arbusto de λύγος [*lýgos*]. Algo parecido se contaba de la efigie de Hera de Samos (Menódoto, *FGrHist* 541 F 1); en el santuario samio de Hera, el objeto de culto era un árbol de λύγος [*lýgos*], cuyo tronco fue hallado en las excavaciones alemanas de 1963. Cuando los samios, una vez finalizada la guerra del Peloponeso, decidieron tributar honores divinos a Lisandro, este culto se fundió con la fiesta de Hera: τὰ παρ' αὐτοῖς Ἡραῖα Λυσάνδρεια καλεῖν ἐψηφίσαντο [«votaron llamar la fiesta de Hera que se celebraba entre ellos fiesta de Lisandro»] (Duris, *FGrHist* 76 F 71; *cf.* 26; Ch. Habicht, *Gottmenschentum und griechische Städte*, 1956, 3 ss.). Ciertamente, las Hereas eran la festividad principal de Samos; pero si la fiesta de la diosa podía absorber el culto del monarca por un simple cambio de nombre, el culto de la diosa con el λύγος [*lýgos*] debió de tener ya previamente un sentido que apuntaba en esa dirección. Formulémoslo, de momento, a título de hipótesis: el culto de la Gran Diosa pertenece al contexto de las cofradías varoniles y de la consagración de los reyes; *cf.* n. 8 sobre Amlaith

suerte fuera de lo común: rebasaría los límites de la existencia humana normal. La alternativa humana y natural que motivaba la pregunta de Demarato a su madre—¿era hijo del rey o no?—queda sorprendentemente superada y sublimada por la respuesta de la madre. Si Demarato no es un rey legítimo, como otros muchos, entonces es algo más, algo único, comparable solamente a Heracles, cuyos descendientes fundaron Esparta. Aunque el oráculo de Delfos, sobornado o no, haya dicho la verdad, la paternidad del héroe no es el consuelo del monarca derrocado,[27] sino expresión de una pretensión llevada al extremo. Aquí se ha constituido, a partir del ámbito divino, un nuevo comienzo, lleno de posibilidades insospechadas.

Eso es lo que proclama la leyenda de Demarato, en la medida en que tenga un sentido preciso; con lo cual se coloca evidentemente en un contraste poco menos que grotesco con la realidad histórica. Demarato no hizo en su vida ninguna proeza que permitiera equipararlo con Heracles y con Alejandro, ni tan siquiera con Teógenes y Eutimo. Murió como vasallo persa, como reyezuelo de Teutrania; aunque sus descendientes adoptaran los nombres de los reyes primigenios de Esparta, Eurístenes y Procles,[28] incluso

[27] Macan, II, 87, sostiene que la tendencia del relato es «*to justify the practical result, even while glorifying the true descent of the disposed king*». Müller, *l. c.*, 57 s., conjetura que la historia de Astrábaco había sido puesta en circulación por Delfos tras el escándalo de corrupción (véase n. 1); pero la forma del relato no se puede derivar de un oráculo, aun dejando de lado la pregunta de si la ascendencia divina es compatible con el γνῶθι σαυτόν [*gnôzi sautón*, «Conócete a ti mismo»] délfico.

[28] Sobre los descendientes de Demarato, *cf.* Jenofonte, *Hell.* 3, 1, 6; *Anab.* 2, 1, 3; 7, 8, 17; Ateneo 1, 29 s.; Sexto Empírico, *Adv. math.* 1, 258; Plutarco, *Quaest. conv.* 677b; Helánico, *FGrHist* 4 F 116, convierte a Eurístenes y Procles, en lugar de Licurgo, en fundadores de la constitución espartana.

los persas se burlaban de sus ambiciones monárquicas diciendo: «Esta diadema no ciñe ningún cerebro».[29] Entre la pretensión y la realidad había un abismo; así la leyenda de Astrábaco no se inventó ciertamente para Teutrania, sobre todo si tenemos en cuenta que se refiere inequívocamente al culto espartano. Y, sin embargo, hubo una situación en la que parecía que de Demarato pudiera esperarse algo inaudito precisamente para Esparta: cuando Demarato volvió a Grecia al lado de Jerjes, cuando las fuerzas espartanas habían sido aniquiladas en las Termópilas y el gigantesco ejército iba avanzando hacia el sur sin hallar obstáculos, Jerjes podía sentirse ya dueño y señor de Grecia, y tenía a su disposición un gobierno en el exilio presto a tomar el poder, que no era otro que Demarato. Y, en efecto, en caso de haber recobrado la dignidad real, Demarato habría ocupado en Esparta y, por ende, en toda Grecia una posición que jamás había ocupado rey alguno.[30] Desde esta perspectiva, las leyendas en torno a Demarato se juntan a los acontecimientos históricos formando una unidad significativa y aun necesaria e indisoluble: la madre había gozado ya del favor de los dioses; su hijo Demarato, el «deseado por el pueblo» (Heródoto 6, 63), ha sido engendrado por el héroe Astrábaco, porque le está reservado un destino fuera de lo común. Ciertamente, se acumularon las resistencias, la destitución, la deshonra, el exilio; es el destino del elegido, cuyo camino ha de atravesar el calvario.[31] Pero ahora retorna a

[29] Plutarco, *Temístocles* 29; Séneca, *De benef.* 6, 31, 12.

[30] Así ya Macan (a 6, 70): «*If Xerxes had been victorious, presumably Demaratos would have returned to Sparta as 'Tyrant' of Lakedaimon, perhaps as Satrap of Pelopponese or of Hellas*»; *cf.* Burn, *l. c.*, 393 s.

[31] El destierro y el retorno forman parte integral de las leyendas de reyes, desde el «retorno» de los Heráclidas y la leyenda real de los ma-

su patria nativa para asumir su función, tal como los κρείττονες [*kréittones*] lo tenían previsto, como severo juez para los enemigos y bendición para los amigos. Así, la leyenda de Demarato cobra un significado sorprendentemente preciso: captamos, en forma mítica, la propaganda que precedía a Demarato en el año 480, esbozando el programa del gobierno en el exilio. Incluso la forma de la leyenda delata el origen oficioso: el secreto de Astrábaco había sido confiado a Demarato en privado por su madre; si trascendió, será porque Demarato lo había revelado a los suyos.[32]

Sólo ahora se hace transparente una frase del relato de Heródoto que ha ocasionado grandes dificultades a los intérpretes: tras sufrir la ofensa que lo impulsará al exilio, Demarato declara que aquel día será para Esparta el inicio o bien de una infinita desgracia o bien de una dicha infinita (6, 67). Se comprende que el ofendido amenace con desgracias, pero ¿qué quiere decir, en el mismo aliento, una «dicha infinita»? Se ha hablado de una antítesis retórica, en la que sólo la primera parte está dicha en serio;[33] pero eso es menospreciar el sentido de las palabras. O bien se sostiene que Demarato, profeta a pesar suyo, vaticina a sus adversarios una «dicha infinita» en caso de que fracasen sus ma-

---

cedones (Heródoto 8, 137 s.) hasta la «huida a Egipto» y el «retorno» de Dietrich von Bern.

[32] «En la frase final de 69 se cree estar oyendo a Demarato mismo», comenta Jacoby, *RE* Suppl. 11, 442. Tal vez guarde alguna relación con ello la historia del mensaje que supuestamente envió Demarato a Esparta antes de la expedición de Jerjes (Heródoto 7, 239); la «Demaratquelle» de Heródoto afirmaba que Demarato quiso prevenir a los espartanos, lo que parecía increíble a Heródoto mismo.

[33] Stein, 5.ª ed., 1894, *ad loc.*, pero los paralelos que aduce (*Il.* 1,78; Heródoto 5, 89; 7, 8γ; 8, 68γ) no convencen. How-Wells y Legrand siguen a Stein.

quinaciones, esto es, las del propio Demarato;[34] pero eso no sólo es psicológicamente inverosímil, pues, a pesar de Salamina y Platea, las guerras médicas fueron a los ojos de Heródoto, en primer lugar y por encima de todo, una inmensa desgracia (6, 98). En cambio, si la entendemos en el contexto de aquella propaganda monárquica del año 480, la frase cobra un sentido natural, confirmando con eso mismo nuestra interpretación de la leyenda: en aquel momento, Demarato ha roto con la patria, con la legalidad y la legitimidad; sólo le queda la lucha contra el orden establecido, la lucha despiadada, μυρίη κακότης [*myríe kakótes*, «infinita desgracia»]; pero cuando triunfe, cuando la patria yazga humillada a sus pies, entonces empezará una nueva época, distinta y más esplendorosa que todo lo que se ha visto hasta la fecha: tal es la posibilidad de la «dicha infinita», μυρίη εὐδαιμονίη [*myríe eudaimoníe*]. Y enseguida se presenta la leyenda en la que Demarato «reniega» de Aristón[35] a favor de una relación inmediata con las fuerzas superiores.

Lo que la leyenda de Demarato esboza es un programa de la tiranía. El hecho de que justamente el vencedor de Platea, Pausanias, se dejara arrastrar por el camino que su misma victoria le había cerrado a Demarato, ἔρωτα σχὼν τῆς Ἑλλάδος τύραννος γενέσθαι [«teniendo el deseo apasionado de hacerse tirano de la Hélade»] (Heródoto 5, 32), confirma lo peligrosamente persuasivo de semejante programa.

[34] Macan, *ad loc.*, hablaba ya de una «*prophetic alternative*»; detalladamente A. Dovatour, «La menace de Démarate», *Revue des Études Grecques* 50 (1937), 464-469, reconociendo la «*invraisemblance psychologique*» de esa explicación; de modo parecido van Groningen *ad locum*.

[35] *Cf.* las palabras de Clito contra Alejandro: ... ὥστ' Ἄμμωνι σαυτὸν εἰσποιεῖν ἀπειπάμενος Φίλιππον [«... como para hacerte pasar por hijo de Amón, renegando de Filipo»] (Plutarco, *Alejandro* 50, 11).

Si Pausanias pensaba en liberar a los ilotas (Tucídides 1, 132, 4), resulta evidente lo que podría haber sido la μυρίη εὐδαιμονίη [*myríe eudaimoníe*] para Esparta. Se ha dicho a menudo que las tiranías recibían su principal apoyo de las clases bajas del pueblo; no extraña que en torno a la tiranía afloraran una y otra vez unas antiquísimas fuerzas religiosas, el júbilo y la expectación casi milenarista que rodeaba al rey divino. Pisístrato había celebrado su entrada en Atenas con acompañamiento divino (Heródoto 1, 60), y tampoco en Esparta, donde la toma de posesión de un rey se celebraba de todos modos con «coros y sacrificios» (Tucídides 5, 16, 6), habrían faltado hombres dispuestos a aclamar al victorioso rey redentor de misterioso origen divino que volvía del exilio. Los adversarios, desde luego, ridiculizaron la leyenda: el cuento de Demarato «hijo del arriero» fue, como se ha visto desde hace mucho, la respuesta a la leyenda de Astrábaco, un elemento de la propaganda del bando contrario que quedó integrado en el relato de Heródoto.[36]

Desde este punto de vista, cabe ponderar lo que significó la victoria de las πόλεις [*póleis*, 'ciudades'] griegas en las guerras médicas, incluso para la historia de la vida intelectual. El elemento «oriental» que amenazaba a los griegos acechaba dentro de ellos mismos, como antigua herencia y como oscura posibilidad. ¿No habría tenido lugar la edad clásica, o habría empezado la Antigüedad tardía cuatro siglos antes? Después de Salamina y Platea, los sueños del rey redentor se desvanecieron, y el hombre se convirtió en medida de todas las cosas. Demarato fue elevado incluso, a título póstumo, al rango de defensor de los griegos; Heródoto aprovecha esta tradición sin sucumbir ante ella: algu-

[36] Wide, 279 s.; Macan, How-Wells, Van Groningen, *ad loc.*

nos comentarios distanciados[37] respaldan la suposición de que Heródoto entendía muy bien el sentido de la leyenda que con tanta maestría relató. Aunque el sueño del mito se haya desvanecido, su lenguaje sigue tocando unos estratos fundamentales del alma; y también la promesa de la μυρίη εὐδαιμονίη [*myríe eudaimoníe*] de la mano del tirano continúa ejerciendo una fascinación peligrosa.

[37] Heródoto 6, 61: Demarato pone estorbos a Cleómenes, κοινὰ τῇ Ἑλλάδι ἀγαθὰ προεργαζόμενον... διέβαλε [«que estaba procurando el bien común de la Hélade [...], lo calumnió»]: es la primera frase de toda la digresión sobre Demarato, a la que se añade 7, 239 (*cf. supra*, n. 32).

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

LA TRAGEDIA GRIEGA Y LOS RITOS DE SACRIFICIO: «Griechische Tragödie und Opferritual», *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*, Berlin, Verlag Klaus Wagenbach, 1990, pp. 13-39. Aparecido previamente en la versión en inglés: «Greek Tragedy and Sacrificial Ritual», *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 7 (1966), pp. 87-121.

LA LEYENDA DE LAS CECRÓPIDAS Y LAS ARREFORIAS. DEL RITO DE INICIACIÓN A LAS FIESTAS PANATENEAS: «Kekropidensage und Arrephoria. Vom Initiationsritus zum Panathenäenfest», *op. cit.*, pp. 40-59. Publicado previamente con el mismo título en *Hermes* 94 (1966), pp. 1-25 .

EL FUEGO NUEVO DE LEMNOS. SOBRE MITOS Y RITOS: «Neues Feuer auf Lemnos. Über Mythos und Ritual», *op. cit.*, pp. 60-76. Aparecido previamente en la versión en inglés: «Iason, Hypsipyle and the New Fire at Lemnos. A Study in Myth and Ritual», *Classical Quarterly* 20 (1970), pp. 1-16.

EL BÚZIGA Y EL PALADIO. VIOLENCIA Y JUICIO EN LOS RITOS GRIEGOS ANTIGUOS: «Buzyge und Palladion: Gewalt und Gericht in altgriechischen Ritual», *op. cit.*, pp. 77-85. Publicado previamente con el mismo título en *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 22 (1970), pp. 356-368.

DEMARATO, ASTRÁBACO Y HERACLES. MITOS DE REALEZA Y POLÍTICA EN LA ÉPOCA DE LAS GUERRAS MÉDICAS: «Demaratos, Astrabakos und Herakles. Königsmythos und Politik zur Zeit der Perserkriege», *op. cit.*, pp. 86-95. Publicado previamente con el mismo título en *Museum Helveticum* 22 (1965), pp. 166-177.

ESTA EDICIÓN, PRIMERA, DE
«EL ORIGEN SALVAJE», DE WALTER BURKERT,
SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN
CAPELLADES EN EL MES
DE SEPTIEMBRE
DEL AÑO
2011

